

東亞哲學叢書  
戴璉璋 著

文津出版社印行

易傳之形成及其思想



09601450

## 序言

秦漢以來，《易傳》在易學與儒學傳統中一直居於關鍵性地位。《周易》的研究者，必據《傳》以解《經》，無論是取象數的觀點，抑或義理的觀點，立論的根據都離不開《易傳》。孟喜、京房的說解，王弼、康伯的注釋，可為例證。儒學的研究者，也必通《易》以論道，無論是心學的立場，抑或理學的立場，思想的源頭也都來自《易傳》。濂溪、橫渠的論述，伊川、朱子的闡釋，可為例證。

在哲學史的研究工作上，《易傳》這七份資料，如今仍有許多問題是人們爭論的焦點。這包括：它們的作者是誰？是先秦儒家？抑或漢儒？它們與《易經》的關係如何？是闡發《易經》的思想？抑或表達自己的見解？它們用陰陽來解《經》的真相如何？各篇使用陰陽的觀念是一致的？抑或不一致？與秦漢以來的氣化宇宙論思想有差異？抑或沒有差異？現代文獻學的知識使我們相信七種《易傳》不是一人、一時的作品，那麼各篇的內容有什麼特點？彼此之間有沒有傳承關係或共同的論點？這些問題又值得我們去探討。為了研究《傳》與《經》的關係，我們有必要先明白《易經》的內涵。這又有了問題，《莊子·天下篇》說：「《易》以道陰陽。」為什麼在經文之中根本沒有出現陰陽的觀念呢？卦爻結構的基本符號「一」、「--」，通常稱為陽爻、陰爻，當初真是陰陽兩種元素的標識嗎？它們是怎麼產生的？與占筮活動又有什麼關係？諸如此類，問題之中又衍生問題，《易傳》的研究真是所謂困難重重。前人的討論，未必

BW7373/67

能解決問題，有時反而增加其複雜性，令人滋生更多的疑惑。其所以如此，個人認為多數是由於他們對《易傳》資料只作片面觀察，缺乏整體的考慮所致。

例如李鏡池先生，在《易傳思想的歷史發展》一文<sup>①</sup>中，認為《繫辭傳》的編集目的有二：一是存佚，二是宣傳。存佚部份，保留了早期經師們的《易》說，如今本《周易》、《繫辭傳》中解釋爻辭的十九條資料，就屬於這一類。依朱子《周易本義》的章節區分，這十九條資料有七條在上傳第八章，一條在上傳十二章，其餘十一條都在下傳第五章。而李氏所謂宣傳部份，他列舉的重要語句，分別見於朱子《本義》的上傳四、六、九三章，及下傳六、十兩章。他認為這部份是漢初到西漢中葉的儒生和道家爭地位，為《易》作宣傳而流傳下來的語錄。換句話說，李氏所謂存佚部份的《易》說，大體是詮釋文義的性質，因為司馬談《論六家要旨》、董仲舒對策等都曾引用，所以寫成的時代可能在秦漢之際。而所謂宣傳部份，是一些比較具有思想性的資料，李氏認為要到漢昭帝、宣帝時代才可能全部完成<sup>②</sup>。李氏對於《繫辭傳》的這種兩類區分，有文體作根據，似乎是客觀而合理的；他對於撰著時代的推定，依據歷史事實而立說，也似乎無可置疑。但是李氏忽略了《繫辭傳》詮釋中有議論、議論中有詮釋的文體特色。如他所謂存佚部份的上傳第八章，開頭就有一番議論，其中「聖人有以見天下之賾，而

1 周易探源，頁三二五

三六九

2 參見前引書頁三五七

三六一、及頁二二九《周易卦名考釋》。

擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」這段文字又見於上傳第十二章，而後者應是李氏所謂宣傳部份。此外存佚部份的下傳第五章中，主要思想如「窮神知化」、「知幾其神」等，也是宣傳部份所論述的內容。如上傳第十章談「天下之至神」、「極深而研幾」等，與上述存佚部份實有密切關係，可以互相參證，不能任意割裂。

帛書《周易》的發現，對於李氏的論斷是一有力的反擊。據于豪亮《帛書周易》一文③所說，這份從馬王堆漢墓中發掘出來的資料，抄寫的時間應該在漢文帝初年，今本《周易》中的《繫辭》，除上傳第九章④「大衍之數五十」到「可與祐神矣。」及下傳第五章⑤的五、六、八、九、十這五節以外，其餘都已出現在帛書《周易》之中。這就是說漢初時代《繫辭傳》已經相當完整，李氏認為昭、宣時代才完成的所謂宣傳部份，大多數已經出現在早於昭、宣約一百年的《周易》本子之中了。因此，于氏認為《繫辭傳》是戰國晚期的作品，應該是合理可信的。而李氏所謂漢儒爲了爭地位，作宣傳而撰著《繫辭傳》的說法，也就不攻自破了。

現代學者，爲了矯正往日把《傳》當作解《經》的唯一法門這種偏差，都特別強調《傳》與《經》違異不合的現象。如李鏡池先生在《周易探源》的序言裡，列舉《小畜》、《大畜》、《家

③ 《文物》一九八四，第三期。

④ 注疏本第八章，即「大衍之數五十」章

⑤ 注疏本第四章。

人》、《震》四卦，說明《象》、《象》兩傳的解釋多與卦爻辭不合⑥。又如勞思光先生在所著《中國哲學史》中，指出《乾文言》對於「元、亨、利、貞」的解釋，與卦辭原義不合⑦。他們的指陳，大體不誤。可是當我們探討《經》《傳》關係的時候，除了衡量其文句語意的對應關係以外，是否還應該着眼於整個易學發展的過程，看看《易傳》在《經》那裡繼承了什麼，又發展了什麼？也許這樣更能看清《易傳》在哲學史上的地位。

據個人觀察，明象位、重德業是易學發展的兩大主脈。這兩條主脈，發端於《易經》，貫穿於春秋，而結穴於《易傳》。於是象位與義理，蘊含富美，相得益彰，為易學與儒學開拓了嶄新的局面。這樣看來，在易學的基本精神上，《傳》不但並未違異於《經》，而且還可以說是對《經》作了最好的繼承與發展。

上文說過，現代文獻學的知識已可確定七種《易傳》不是一人、一時的著作。可是到目前為止，人們討論《易傳》思想的時候，仍是混合地引用各篇資料，只見其同，不辨其異。大家所注意的文句，也是輾轉沿襲，不出一定範圍，很少顧及各篇的全貌。至於象位部份，則由於術語的隔閡，全被認為無涉於義理而一致割捨。個人認為，如要了解《易傳》思想的真相，先為各篇個別地作內容分析是必要的。以此為基礎，再從事比較，彼此的異同就可以一清二

⑥ 《周易探源》頁十三——十九。

⑦ 《中國哲學史》第二卷，頁七七——八六。

楚。認清各篇思想的異同以後，很多疑慮同時也可以得到澄清。例如：陰陽一向被認為是《易傳》解《經》的主要觀念，剛柔則是由陰陽而衍生出來的。事實是否這樣呢？據個人觀察，《易傳》中最早寫成的《彖》、《象》兩傳，對於易卦、易道的論述是以剛柔為主要觀念的，剛柔在《象傳》出現九十八次，在《象傳》出現十九次。而陰陽在《象傳》只出現四次，在《象傳》只出現兩次。面對這樣懸殊的比數，怎麼能說陰陽比剛柔更重要呢？《序卦》、《雜卦》兩傳，根本不用陰陽，而在《文言》、《繫辭》、《說卦》三傳中，主要觀念則是乾坤；剛柔、陰陽的使用次數，不相上下，而都少於乾坤⑧。

也許有人認為陰陽是秦漢以來宇宙論中兩個重要觀念，當時人們都肯定陰陽二氣是天地萬物的構成元素。《易傳》既然用了陰陽，當然就有氣化宇宙論的思想，在這一思想中，陰陽就是最具根源性的觀念，不能因為出現次數少，就說它不重要。如果我們對於陰陽這一組詞語作歷史的考察，就可發現：在戰國時代，陰陽除了與日光有關的本義以外，另有兩個重要的引申義，一是指天地之氣，二是象徵兩種相對相應而又相輔相成的功能。在《易傳》中，《象傳》、《文言》及《說卦》第五章的陰陽指氣；《象傳》、《繫辭》及《說卦》一、二兩章則用陰陽象徵功能。值得注意的是《象傳》、《文言》並未使用陰陽構成一套宇宙論；把陰陽用為宇宙論詞語的是《繫辭傳》。而《繫辭傳》的作者，是從功能的觀點上來談陰陽的，他用陰陽來說明易

⑧ 參見下文第二章、第三節。

道的作用，不是說天地萬物都由陰陽二氣所構成<sup>⑨</sup>。個人認為這是先秦儒家與秦漢之際的陰陽家、雜家在思想上極為重要的分際。如果把《象傳》、《文言》的陰陽與《繫辭》的混為一談，這分際就模糊不清了。

滌除陰陽氣化的成見，通過七份資料的比較，我們可以發現《易傳》作者自有他們的共識。萬物在兩種功能相對、相應、相輔、相成的作用中，生生不息。這就是《易傳》作者最要共識，通貫於各篇的核心思想。這兩種功能，名稱不一，或稱之為乾坤，或稱之為剛柔、陰陽、健順等等，各篇所取，略有差異，其實所指，都不外乎易道的大用。

近年來，考古學、甲骨學的新發現，為易學的研究開拓了新的視野。個人認為，數字卦的說法已經為我們揭開了易卦原始的面紗；「—」「--」兩種卦爻基本符號，也因此有了最合理的解釋。我很幸運，在本書寫作期間，能參考到張政烺先生的論文<sup>⑩</sup>，使我在易占探源的工作上，能擺脫種種猜測性的疑難，尋找到一個正確的方向。其實不僅是這一方面，本書所有的討論，可以說都是建基於前賢的研究成果之上，只是由於個人學力有限，疏誤仍難避免。希望讀者指教，來日有匡謬補缺的機會。感謝新加坡東亞哲學研究所，給予我良好的研究環境，使本書的寫作得以順利完成。

⑨ 參見下文第二章、第三節

⑩ 參見下文第二章、第一節。



THE INSTITUTE  
of EAST ASIAN  
PHILOSOPHIES



Your reference:

Our reference:

Date:

授 权 书

兹将本研究所出版之《易传之形成及其思想》一书  
在台湾地区总代理权授予文津出版社。

吴德耀

东亚哲学研究所  
1989年3月



# 目次

序言	一
第一章 作者的考察	一
第二章 思想的淵源	一五
一、易學傳統	一五
二、儒學傳統	三七
三、陰陽觀念的發展	五五
第三章 各篇內容的分析	七一
一、象傳	七一
二、象傳	一〇一
三、文言傳	一三〇
四、繫辭傳	一四四
五、說卦傳	一六七
六、序卦傳	一八一
七、雜卦傳	一八九

第四章 各篇思想的比較	一九七
-------------	-----

一、象位	一九七
------	-----

二、義理	二一七
------	-----

第五章 結論	二二九
--------	-----

附錄

談數字卦	二三四
------	-----

# 第一章 作者的考察

《周易》，也簡稱為《易》，本來是周代所通行的占筮書，內容包括卦及卦辭、爻辭。到了戰國後期，討論的人多了，《易》的義蘊豐富了，價值也提高了。於是這本占筮書進入了經書的行列。《莊子·天運篇》已經有把《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》稱為六經的記錄①。《易》既成為經，那麼許多說《易》的作品自然就成為傳，這包括《象》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》、《序卦》與《雜卦》。傳有七種，而分為十篇，那是因為《象》、《象》與《繫辭》三傳各分上下篇，其餘則每傳一篇。漢人把這十篇《易傳》稱為《十翼》②，是說它們可以作為《易經》的羽翼。

十篇《易傳》，是解說《易經》的最早作品。《易傳》解《經》，各有不同的重點：《象傳》著重六十四卦的卦名與卦辭，作者對這兩項加以解釋，並且論斷其中的意義，所以稱為《象》③。

① 《莊子·天運》：「孔子謂老聃曰：『丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣。』」又《天下》：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」也以《易》為六經之一。不過《天下篇》這六句，有人懷疑是古注，在傳寫時誤入正文。參見馬叙倫《莊子義證》。

② 《易緯乾坤鑿度》：「仲尼，魯人。……五十究《易》，作《十翼》。」  
李鼎祚《周易集解》：「劉瓛曰：『象者，斷也。』」孔穎達《周易正義》：「案褚氏、莊氏並云：『象，斷也。斷定一卦之義，所以名為象也。』」

《象傳》，後人又分為《大象》與《小象》④。《大象》著重六十四卦的名義，《小象》著重三百八十六爻的爻辭。作者的解說，分別以卦象、爻象作為根據，所以稱為《象》。《文言傳》特別著重《乾》、《坤》兩卦，作者認為這兩卦是了解易道的關鍵，所以對它們的卦辭、爻辭加強闡釋與申論，踵事增華以「文說《乾》、《坤》」，所以稱為《文言》⑤。《繫辭傳》著重《周易》的一般性問題，如占筮的方法、《易經》的成書、以及易道的義蘊等等，作者都有所論述；此外對於一些重要的觀念與爻辭也有所詮釋。這些論述與詮釋的言辭，繫在《經》後，可供參考，所以稱為《繫辭》。《說卦傳》著重《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《離》、《艮》、《兌》這八個單卦的問題，作者討論八卦的性質與功能，又廣泛地記述八卦的卦象，全篇宗旨都在解說八卦，所以稱為《說卦》。《序卦傳》著重六十四卦的排列次序，作者申說前後卦順序相聯的原因，所以稱為《序卦》。《雜卦傳》著重六十四卦的要義及特性，作者以兩卦為一組，用對比或連類的觀念來加以說明，組與組之間的次序，不按照《經》文的排列，大幅度更動的結果，顯得錯綜而多變化，所以稱為《雜卦》。

《易傳》的作者，相傳是孔子。這根源於《史記》，《孔子世家》說：

④ 見孔氏《正義》。

⑤ 李氏《集解》：「劉瓛曰：『依文而言其理，故曰《文言》。』姚信曰：『《乾》《坤》為門戶，文說《乾》《坤》，六十二卦皆放焉。』」

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》，讀《易》韋編三絕，曰：「假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。」

《史記》這段文字，只提到五種《易傳》，其餘兩種：《序卦》、《雜卦》沒有交代，而且所謂「序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」，這裡的動詞「序」，意義不很明確，是「次序」的「序」，作「排列次序」講呢⑥？還是通「叙」，而有「敘述」的意思呢⑦？《漢書》的作者，顯然是取後一意義，《儒林傳》說：

孔子……蓋晚而好《易》，讀之，韋編三絕，而為之傳。

《藝文志》又說：

文王……重《易》六爻，作上下篇。孔氏為之《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇。

《漢志》雖未談到《說卦》、《雜卦》，但是它已提出十篇之數，人們認為那就是《十翼》，如孔穎達在《周易正義·序》就說：

其《彖》《象》等《十翼》之辭，以為孔子所作，先儒更無異論。

孔子作《十翼》的說法，宋代開始有了異議。歐陽修《易童子問》說：

⑥ 李鏡池即取此義，見所著《周易探源》頁三〇〇。  
⑦ 如《詩·衛風·氓·序》：「序其事以風焉。」

童子問曰：「《繫辭》非聖人之作乎？」曰：「何獨《繫辭》焉，《文言》、《說卦》而下，皆非聖人之作，而衆說淆亂，亦非一人之言也。昔之學《易》者雜取以資講說，而說非一家，是以或同或異，或是或非，其擇而不精，至使害《經》而惑世也。」（歐陽文忠全集，卷七八）

歐陽修宣稱《繫辭》、《文言》、《說卦》、《雜卦》等都不是孔子所作，理由是《繫辭》、《文言》有「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」；而《說卦》、《雜卦》則顯然是「筮人之占書」。他所指出的「繁衍叢脞之言」，如：

《乾》之初九曰：「潛龍勿用。」聖人於其《象》曰：「陽在下也。」豈不曰其文已顯，而其義已足乎？而爲《文言》者又曰：「龍德而隱者也。」又曰：「陽在下也。」又曰：「陽氣潛藏。」又曰：「潛之爲言，隱而未見。」

《繫辭》曰：「乾以易知；坤以簡能。易則易知；簡則易從。易知則有親；易從則有功。有親則可久；有功則可大，可久則賢人之德；可大則賢人之業。」其言天地之道、乾坤之用、聖人所以成其德業者，可謂詳而備矣。故曰：「易簡而天下之理得矣」者，是其義盡於此矣。俄而又曰：「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」又曰：「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。」又曰：「夫乾天下之至健也，其德行常易以知險，夫坤天下之至順也，其德行常簡以知阻。」

他所指出的「自相乖戾之說」，如：

《文言》曰：「元者善之長也；亨者嘉之會也；利者義之和也；貞者事之幹也。」是謂乾之四德。又曰：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」則又非四德矣。謂此二說出於一人乎，則殆非人情也。」

《繫辭》曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」所謂圖者，八卦之文也，神馬負之，自河而出，以授於伏羲者也。蓋八卦者非人之所爲，是天之所降也。又曰：「包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」然則八卦者是人之所爲也，河圖不與焉。斯二說者已不能相容矣，而《說卦》又曰：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦。」則卦又出於蓍矣。八卦之說如是，是果何從而出也。謂此三說出於一人乎，則殆非人情也。

歐陽修仍相信《彖》、《象》兩傳是孔子所作，而他對於《繫辭》、《文言》的批評也並非沒有可商榷的餘地。如他所謂「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」，無論如何還不至於「害《經》而惑世」。不過《繫辭》、《文言》的確有重複煩瑣的現象，思想上又互有出入，這已足以證明這兩份資料是衆說的蒼萃，並非一人之言。

歐陽修以後，關於《易傳》作者的問題，陸續有人提出來討論。近人如錢穆、馮友蘭、顧頡剛、李鏡池、高亨、戴君仁諸位先生都加入了討論的行列⑧。他們一致否定孔子作《十翼》的說法，所持的理由中，最值得注意的是《易傳》與《論語》在思想上有顯著的差距。下文分三

點來綜述：

一、對於「天」的看法：在《論語》，孔子所說的是有人格神意味的「主宰之天」，例如：

獲罪於天，無所禱也。（八佾）

予所否者，天厭之，天厭之。（雍也）

天生德於予，桓魋其如予何？（述而）

天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？（子罕）

罕）

吾誰欺？欺天乎？（子罕）

噫！天喪予！天喪予。（先進）

在《易傳》，天就沒有人格神的意味，它是「自然之天」或「義理之天」。例如：

大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘

六龍以御天。（乾象）

天地以順動，故日月不過而四時不忒。（豫象）

反復其道，七日來復，天行也。（復象）

⑧

參見錢穆《論十翼非孔子作》、馮友蘭《孔子在中國歷史中之地位》、顧頡剛《論易繫辭傳中觀象制器的故事》、李鏡池《易傳探源》、高亨《周易大傳今注》、戴君仁《談易》。



天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。（繫辭上傳、第一章）<sup>⑨</sup>

二、對於「鬼神」的看法：在《論語》，孔子所說的鬼神，都有宗教色彩，是祭祀的對象。

例如：

非其鬼而祭之，諂也。（爲政）

務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。（雍也）

禹，吾無間然矣，菲飲食而致孝乎鬼神。（泰伯）

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼。」（先進）

在《易傳》，鬼神是天地造化的迹象<sup>⑩</sup>，人們通過修德的工夫，可以與鬼神相知相感。例如：

鬼神害盈而福謙。（謙象）

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。（乾

文言）

易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；

⑨ 以上參考錢穆、馮友蘭上引文。又本文在《易傳》各篇章節上的區分，全部依據朱子《周易本義》。

⑩ 朱子《中庸章句》：「程子曰：『鬼神，天地之功用而造化之迹也。』」

原始反終，故知死生之說；精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。（繫辭上傳·第四章）

凡天地之數，五十有五。此所以成變化而行鬼神也。（繫辭上傳·第九章）<sup>⑪</sup>

三、對於「道」的看法：在《論語》，孔子所謂道，都通過人事來說明，道是人類行爲的原則或至善的準據。例如：

三年無改於父之道，可謂孝矣。（學而）

君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（憲問）

師冕見，及階。子曰：「階也。」及席。子曰：「席也。」皆坐。子告之曰：「某在斯，某在斯。」師冕出。子張問曰：「與師言之道與？」子曰：「然。固相師之道也。」

（衛靈公）

甯武子，邦有道則知；邦無道則愚。（公冶長）

天下有道則見，無道則隱。（泰伯）

朝聞道，夕死可矣。（里仁）

士志於道而耻惡衣惡食者，未足與議也。（里仁）

至於「天道」，孔子是不談的：

⑪ 以上參考錢穆上引文。

子貢曰：「夫子之文章可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長）在《易傳》，則所說的道，幾乎就是天道，或稱天地之道、乾道、坤道。都是從本體宇宙論<sup>⑫</sup>的觀點來說明，因而能凸顯其形而上的性格。例如：

乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。（乾象）

坤道其順乎，承天而時行。（坤文言）

大亨以正，天之道也。（臨象）

天地之道，貞觀者也。（繫辭下傳、第一章）

立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。（說卦、第二章）

一陰一陽之謂道。（繫辭上傳、第五章）

形而上者謂之道。（繫辭上傳、第十二章）<sup>⑬</sup>

《易傳》與《論語》，除了思想上有差距以外，在語法方面也有顯著的不同<sup>⑭</sup>；此外《文言傳》多用對偶句子，與《荀子》書風格相近<sup>⑮</sup>；《象》、《象》兩傳韻語通押的現象，與《詩經》及

⑫ 所謂「本體宇宙論」一詞，依據牟宗三先生所定的意義，參見所著《心體與性體》第一冊，頁九。

⑬ 同注<sup>⑪</sup>。

⑭ 參見拙著《周易經傳語法研究》。

⑮ 參見戴君仁先生上引文。

《易經》卦爻辭等多有不合，而接近於《荀子》、《老子》及《楚辭》中屈、宋兩家作品<sup>①⑥</sup>。這些現象也都可以作為《易傳》並非出於孔子之手的證據。

《易傳》雖非孔子所作，可是從各篇內容上觀察，說是出於儒者之手並無可疑，而孔子詮釋經義、引用經文的態度，對於《易傳》的形成所產生的影響，也不容抹煞。據《論語》可知，孔子引《易》或論《詩》，都是要藉以對行為有所指導，對思想有所啓發<sup>①⑦</sup>，後儒沿襲這一宗風，在《易》的探索上：「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」（繫辭上傳、第二章），「觀」、「玩」的結果，就有多方面的領悟與體會，積累成篇，彙編成集，就產生了《易傳》。

從各篇的文字風格與思想內涵有歧異這一點，可以推斷《易傳》並非一人所作，寫成的時代也有先後。一般認為《彖》、《象》兩傳最早，《文言》、《繫辭》其次，而《說卦》、《序卦》、《雜卦》則較晚<sup>①⑧</sup>，這是對的。因為《文言》解釋《乾》、《坤》兩卦的卦辭、爻辭，有紹述《彖》、《象》兩傳的迹象<sup>①⑨</sup>；《繫辭》與《文言》可能是同一時代的作品，兩傳都有詮釋爻辭的文字，風格相近，部份雷同<sup>②⑩</sup>；而《繫辭》與《說卦》在所謂「兼三才而兩之」的說法上又相同，這可以

<sup>①⑥</sup> 參見戴君仁、高亨上引文。

<sup>①⑦</sup> 參見下文第二章、二、儒學傳統。

<sup>①⑧</sup> 李鏡池與高亨在上引文中對於《易傳》寫成時代的設定雖然看法不同，但在各篇先後次序方面都持上述見解。

<sup>①⑨</sup> 參見李鏡池上引文（周易探源頁三一六至三一九）。

<sup>②⑩</sup> 參見下文第三章、四、繫辭傳內容分析。

證明《文言》、《繫辭》晚於《象》、《象》兩傳。《說卦傳》談卦象較《象》、《象》、《繫辭》等繁複，而其談卦位，又受到陰陽家四時方位說的影響<sup>②1</sup>，據此可以推斷它的寫成時代又當晚於《文言》、《繫辭》。《序卦》、《雜卦》，未見於《史記》著錄，《雜卦》又未見於《漢書》的著錄，因此《序卦》、《雜卦》兩傳，又可能晚於《說卦》。

如上文所說，《象》、《象》兩傳的押韻現象、《文言傳》的對偶句子，都與《荀子》書相類似。戴君仁先生即據此推斷《易傳》作者與《荀子》書作者時、地均相近，前者的時代或稍早，是蘇、皖、魯、豫邊區一帶的南方儒者<sup>②2</sup>。高亨也有類似的看法<sup>②3</sup>。可是李鏡池卻認為《易傳》不是先秦的作品，他在《易傳探源》裡，把《象》、《象》兩傳的寫成時代定在秦漢之際；《繫辭》、《文言》則在史遷之後，漢昭帝、宣帝之間；《說卦》、《序卦》、《雜卦》三傳，又在昭、宣以後。李氏所提的證據不能充分證明他的這一設定。如他認為《象傳》作者受過道家影響，就「因這一點說它《象傳》是出於七十子之後，以至於孟子之後。」（《周易探源》、頁三一〇）按：孟子之後的學者，如荀子、韓非，都有人說他們受過道家影響。《象傳》作者即使真如李氏所說受過道家影響，也不必遲至秦、漢之際。李氏又認為《繫辭傳》把易道說得神、通、廣、大，「把《易》捧的這麼高，恐怕非到了《易經》坐了《六藝》第一把交椅之後，是辨不

②1 參見下文第三章，五、說卦傳內容分析。

②2 《談易》頁二八。

②3 《周易大傳今注》頁七。

到的。這就是說，《繫辭》中這些話，當產生於漢武之後。」（周易探源、頁三一三）按：如果說是由於《繫辭傳》的闡釋豐富了《易經》的義蘊，提高了《易經》的價值，因而使《易經》「坐了《六藝》第一把交椅」，也是合理的。至少李氏未曾否定這一可能。李氏又認為《說卦》「帝出乎《震》，齊乎《巽》，相見乎《離》，致役乎《坤》……」這說法與京房《卦氣圖》合，即據此斷定《說卦》成篇「最早也不出於焦、京之前。」（周易探源、頁三二〇）按：如果說京房《卦氣圖》是據《說卦》發展出來的，也無不可。李氏也未曾否定這一可能。

對於《易傳》寫作時代的考察，西漢早期作品引用《易傳》的現象不可忽視。如陸賈《新語、辨惑》：

《易》曰：「二人同心，其義斷金。」

所引見於《繫辭上傳》第八章，今本「義」作「利」。又《明誠》：

《易》曰：「天垂象，見吉凶，聖人則之。」

所引見於《繫辭上傳》第十一章，今本「則」作「象」。《韓詩外傳》卷三：

《傳》曰：「易簡而天下之理得矣。」

所引見於《繫辭上傳》第一章。司馬談《論六家要指》：

《易大傳》：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」（史記、太史公自序）

所引見於《繫辭下傳》第五章，今本作「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」陸賈與漢高祖同時；《韓詩外傳》作者韓嬰，與文帝、景帝同時；司馬談則與武帝同時。他們引用《繫辭傳》

的文字，或稱《易》，或稱《易大傳》，這就證明了《繫辭傳》在西漢以前已經寫成，漢初學者已經認為它是《周易》的一部份，與《經》有不可分的關係，最遲到武帝時已有「大傳」的名稱。

長沙馬王堆第三號漢墓出土的帛書，也可以加強上述的論證。帛書《周易》，在《經》文之後，附有《繫辭》，與今本《繫辭》大致相同，只是在章節次序及文句上有些差異，並且缺了上傳、第九章（注疏本第八章）「大衍之數五十……可與祐神矣。」這一段，及下傳第五章（注疏本第四章）的五、六、八、九、十這五節。據于豪亮考證，帛書《周易》寫於漢文帝初年，《繫辭》當是戰國晚期作品<sup>②④</sup>。

上文已經說過，《象》、《象》兩傳早於《文言》、《繫辭》，而《文言》、《繫辭》兩傳則可能先後同時。因此我們可以推斷《象》、《象》、《文言》、《繫辭》四傳在西漢以前已經寫成。戴君仁與高亨兩位認為作者是戰國後期的南方儒者，大致是可信的。至於《說卦傳》，它的前三章已出現在帛書《繫辭》中，至少這一部份與《繫辭》是同時作品。其餘部份，主要特徵是八卦方位說，秦漢之際所流行的陰陽家方位配四時的說法已可以作為它的根據<sup>②⑤</sup>。這就是說《說卦傳》後八章有可能寫於秦漢之際，《史記·孔子世家》既已提到它，那麼最遲也當成篇於武帝時

②④ 見所著《帛書周易》（文物，一九八四年，第三期。頁一五至二四）。

②⑤ 同注<sup>②④</sup>。

代<sup>②⑥</sup>。《序卦》、《雜卦》兩傳的時代比較難以推斷，高亨認為是作於戰國時代，沒有確證；李鏡池說是昭、宣以後才寫成，也沒有證據。這兩傳或許正如歐陽修所說，是「筮人之占書」，不過其中卦象及對偶感應的觀念都與其他五傳類似<sup>②⑦</sup>，寫成的時代大概也不會與其他五傳相差太遠。《淮南子·繆稱》：

動而有益，則損隨之。故《易》曰：「剝之不可遂盡也，故受之以復。」

所引《易》曰，與《序卦傳》類似。《序卦傳》作：

《剝》者，剝也。物不可以終盡剝，窮上反下，故受之以《復》。

兩相比較，可以推知，在淮南王時代，即使還沒有《序卦傳》，也已有了與《序卦傳》類似的《易》說。它可能就是《序卦傳》的藍本，而在漢初已經流通了。

②⑥

《孔子世家》說孔子「序《象》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」這段文字，李鏡池認為是宣帝時京房等插入的（周易探源頁三〇〇），實是臆測之辭，沒有確證。

②⑦

參見下文第三章、六、七兩節、序卦傳、雜卦傳內容分析。



## 第二章 思想的淵源

上文曾說，《易傳》作者對於《易》的探索方式，是「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」他們觀、玩的結果，有所興會，有所領悟，於是就有所述作。這種由觀、玩所引發的興會與領悟，當然不是憑空想像，這與個人的經驗、學養有密切關係。

從《易傳》內容觀察可以知道，《易傳》作者，特別是《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》與《說卦》這五傳的作者，在易學與儒學方面都有深厚的學養，而在陰陽思想上也有獨到的會心。因此，我們探討《易傳》思想的淵源，特別應該注意的，就是易學、儒學以及陰陽思想發展到戰國後期的實際情況，及其給予《易傳》作者的影響。下文分別加以討論。

### 一、易學傳統

《易》是占筮書。筮與卜是先民們決嫌疑、問吉凶的兩種主要方法。卜用龜甲或牛的肩胛骨，先加以鑽鑿，然後用火烤灼，產生的裂紋就是卜兆，可據以判斷吉凶。筮是利用著策，按照一定的手續加以分配，然後計算著策數目，把幾次分配、計算所得的數目字組合起來，也可據以判斷吉凶。卜要看甲、骨的兆象，筮要算著策的數目，所以古人說：「龜，象也；筮，數也。」（左傳·僖十五）

卜所使用過的龜甲與牛骨，現在已經發現的據說要以十萬計，其中有的屬於新石器時代，

多數屬於殷、周兩朝<sup>②⑧</sup>。卜有記錄，包括日期、卜問的人、事及結果等等，刻在卜兆旁邊，這就是所謂甲骨文。

筮所使用的著策，不像甲骨那樣可作記錄，也不像甲骨那樣能經久不壞，不過由於古人往往卜、筮並行<sup>②⑨</sup>，有時把占筮所得的一組數字刻在卜用的甲骨上，因而使筮保留下一些痕跡；此外在他們的陶器及青銅器那裏也有這類記錄。以前學者們看到這些數字的組合認為是族徽或奇字<sup>③⑩</sup>，直到一九七八年，才被張政烺先生揭穿謎底，認出這些是最早的筮卦。張氏在《試釋周初青銅器銘文中的易卦》一文<sup>③①</sup>中，列舉了三十二個這類數字卦的實例，後來又在《殷虛甲骨文中所見的一種筮卦》一文<sup>③②</sup>中，討論了三個數字卦。實際的材料當然不止這個數目。隨着考古工作的進展，數字卦會陸續被發現，被提出來討論。綜合張氏以上兩文及其他相關文獻的記述，我們對於上古的占筮可以得到如下的認識。

目前所發現的數字卦記錄，有些可能是新石器時代的產物，殷、周兩代的最多，此後戰

②⑧ 參考張政烺《帛書六十四卦跋》（《文物》，一九八四年，第三期，頁九）。

②⑨ 參考《尚書·洪範》、《周禮·太卜·占人·筮人》、《左傳·僖公四年》。

③⑩ 唐蘭《在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字》（《考古學報》，一九五七年，第二期，頁三三至三六）。

③① 《考古學報》一九八〇年，第四期，頁四〇三至四一五。

③② 《文史》二十四輯，一九八五年，頁一至八。

國以及秦、漢都有人使用<sup>③③</sup>。這些筮卦，全是數字的組合，有六字卦、四字卦及三字卦三種。一個數字相當於一爻，所以六字卦相當於重卦，三字卦相當於單卦，四字卦則比較特殊，也就代表着一種特殊的筮法。就目前的卦例來看，六字卦最早，也最普遍，三字卦出現在殷、周時期，數量較少。這表示卦的發展未必是由單卦到重卦，有可能是由重卦偶而簡化才出現單卦。

③③ 張氏《試釋周初青銅器銘文中的易卦》文後「補記」：

一九七九年江蘇海安縣青墩遺址發掘，出土骨角柶和鹿角枝上有易卦刻文八個，例如：三五三三六四（《艮》下《乾》上，《遁》）、六二三五三一（《兌》下《震》上，《歸妹》）。其所使用的數目字有二、三、四，為前舉三十二條考古材料所無，說明它的原始性。這是長江下游新石器時代文化，無論其絕對年代早晚如何，在易卦發展史上應屬早期形式，可以據以探尋易卦起源地點問題。

《考古》一九六一年二期（一九五八——一九五九年殷虛發掘簡報）七十四頁，圖一二，陶文拓本，2是七七八六六七（《震》下《巽》上，《益》）；3是兩卦並列，右六六六六八（《坤》下《震》上，《豫》），左六六七六七五（《兌》下《震》上，《歸妹》），這是雙卦，由《豫》之《歸妹》。

《考古》一九六一年二期《山東平陰縣朱家橋殷代遺址》九十三頁，圖九之八陶器銘文，一八八六一一（《兌》下《艮》上，《損》）。考古學家定這三件陶器是殷代晚期的。這四個易卦和本文引用的三十二條材料完全相同，年代也相當，可以放在一起。

陝西周原近兩年陸續發現許多甲骨文，其溝東扶風縣境，出有卜骨塊極大，年代較晚，上有許多易卦，所用數字與前出卜甲相同，而有了「九」字，在有「九」字的卦中不見「七」字，這很重要，但是材料太少，不能

筮卦的數字，早期是用一至八。殷代以來，由於二、三、四這三個數字上古都用橫畫表示，寫在一起時不容易分辨，所以在卦的記錄上就省略不用。筮的結果，遇到三就用一來記

解決問題，也不能作過多的推論。

一九七八年，湖北江陵天星觀戰國時楚墓發現竹簡，上有易卦，皆二卦並列（即變卦的形式），共有八組十六個卦，所用數目字為：

數 字：一六八九 殘缺

出現次數：37 49 5 4 1

二、三、四、五、七已被取消，集中到一、六兩項下。這裡的八、九似是再生的，九從一分化出，筆跡可辨，八或許是從六分化出來的。這便成為《周易》的前身，稍加修正即是《周易》了。

四十年代，四川理番縣版岩墓葬中出陶製雙耳罐，上有銘文。其中一個秦代的，左耳外有篆書李字（或是人姓），右耳外有一八七一八九（《離》下《離》上，《離》）；又一個漢代的，左耳外有一六十（《艮》）（見鄭德坤《四川古代文化史》58頁，及Harvard Journal of Asiatic Studies, 9 (1946) Pl. 10. 4其所使用的數字有九和十，可用《繫辭傳上》「天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十」來解釋，其筮法則用司馬光《潛虛》的辦法即可。秦漢時期，《周易》已經成熟，而遼遠地區還有這樣筮法存在，它是否就是《歸藏》尚待查考。

按：上引張氏補記第一段中「六二三五三一」（《兌》下，《震》上，《歸妹》）當有疏誤。因為如果是《歸妹》卦，上述數字中的「五」，應改為偶數；「五」如果不誤，則「六二三五三一」當是《乾》下《震》上，《大壯》。真相如何待考。

錄，遇到二、四，就用 $\wedge$ （六）來記錄。因此一與 $\wedge$ （六）出現的次數特別多<sup>③④</sup>。九這個數字，在西周中期或晚期的卜骨上才出現，次數不多，而且有九的時候就不出現七。這些數字都是筮所得的結果，九的出現也反映出筮法的改變。

上古筮法可能經過多次改革，也可能各地不同。殷代在筮法改革上最重要的人物是巫咸，他是太戊時期（西元前一六三七至一五六三）的名臣<sup>③⑤</sup>，《世本·作篇》與《呂氏春秋·勿躬》都說：「巫咸作筮」。他所「作」的筮究竟怎麼樣，如今已無法查考。在筮法上最重要的改革，是把筮數歸納成奇偶兩類，而改用兩種符號來記錄，奇數是「 $\neg$ 」，偶數是「 $\wedge$ 」。「 $\wedge$ 」後來演變成「 $\perp$ 」、「 $\neg$ 」。「 $\wedge$ 」即古文「六」，數字卦中的「六」，全作「 $\wedge$ 」。安徽阜陽縣雙古堆西漢汝陰侯墓出土的竹簡，就是用「 $\neg$ 」「 $\wedge$ 」兩種符號來寫卦的，例如《臨卦》，寫作 $\neg \wedge \neg \wedge \neg \wedge$ <sup>③⑥</sup>。馬王堆帛書的《易》卦，則用「 $\neg$ 」「 $\perp$ 」兩種符號。例如《臨卦》，寫作 $\neg \perp \neg \perp \neg \perp$ <sup>③⑦</sup>。「 $\neg$ 」「 $\perp$ 」是今本《周易》所用的符號，這是大家所熟悉的。如上文所說，「 $\wedge$ 」是古文「六」，在數字卦中，奇偶數已有向「 $\neg$ 」與「 $\wedge$ 」歸併的跡象，最後全由「 $\neg$ 」「 $\wedge$ 」來代表，是很自然的發展。

③④ 參見張氏《試釋周初青銅器銘文中的易卦》。

③⑤ 《尚書·君奭》：「在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸，乂王家。」

③⑥ 《阜陽漢簡簡介》（《文物》，一九八三年，第二期）。

③⑦ 據考證，馬王堆三號墓葬于西元前一六八年，阜陽汝陰侯墓葬于西元前一六五年。參考張政烺《帛書六十四卦跋》。

筮數簡化成奇偶符號，連帶着也使卦的數量減少到容易掌握的程度。因為數字卦的筮法所得，無論是一二三四五六七八，抑或一二三四五六八九，都有八種可能，用其中三個數字組成的單卦，數量就有八的三次方，即五百一十二個；用其中六個數字組成的重卦，則有八的六次方，即二十六萬二千一百四十四個。這是個龐大的數目，筮者很難駕御，作有效的運用。奇偶符號卦的數量少得多，因為筮法所得只有兩種可能，奇偶符號三次組合所配成的單卦，是二的三次方，即八個；奇偶符號六次組合所配成的重卦，則是二的六次方，即六十四個。這就是《周易》的卦爻結構。除《周易》以外，古人所謂《連山》與《歸藏》兩種易書，據說也是這種奇偶符號卦，卦的數量與《周易》同，只是在卦序或斷占上可能與《周易》有些出入<sup>③⑧</sup>。數字卦已出現卦辭的記錄，一九七七年，在陝西岐山鳳雛村甲組周初宮殿（宗廟）房基二號西廂房十一號窖穴中出土的八十五號卜骨，上刻：

彖曰其□□既魚。

其中卦的數字按一般爻位順序由下向上讀，是八一七六六七，轉換成奇偶符號，即相當於《周易》《巽》下《艮》上的《蠱卦》䷑。徐錫台、樓宇烈認為卦後的「既魚」，就是「既吉」，是

③⑧ 參考《周禮·筮人》鄭注、賈疏，及于豪亮《帛書周易》（文物，一九八四年，第三期，頁九至二四）

卦辭<sup>③⑨</sup>。這類卦辭，單純地指示吉凶，在高亨的筮辭分類中屬於斷占之辭<sup>④①</sup>。這類斷占之辭，在占筮活動中是不可少的，也應該是最早出現的。

數字卦大概只能有斷占辭，因為人們一方面受筮法的限制，另一方面在數字的組合上也不容易發展出什麼思想來。奇偶符號卦就不同了，筮者可以從卦形上逞其想像，以豐富卦的內涵。如今本《周易》中的《噬嗑》䷔，卦形像頤中有物；《頤》䷚，卦形像口頤；《鼎》䷱，像鼎；《小過》䷽，像飛鳥。我們從《周易》這幾卦的卦辭、爻辭及卦名上可以看出，作者對於卦形的象徵，確實是有所會心的。

人們在奇偶符號卦中，也可以分析出八個單卦來，作為重卦的構成單位。因此對於重卦的構造也可以據此發展出內、外卦的想法，進而產生爻位的觀念。這都可以豐富卦爻辭的內容。

奇偶兩個符號，形成明顯的對比，根據這種對比，在卦的結構上可以找出反轉成偶或相對成偶的兩卦，而把它們配成一组。前者如《屯》䷂與《蒙》䷃，*《屯》*的初、二、三、四、五、上六爻，反轉過來，依次成為*《蒙》*的上、五、四、三、二、初六爻。此外*《需》*䷄與*《訟》*䷅，*《師》*䷆與*《比》*䷇等都屬這類。後者如*《乾》*䷀與*《坤》*䷁、*《頤》*䷚與*《大*

③⑨ 見二氏合著的《西周卦書試說》（中國哲學、第三輯、一九八〇年）。

④① 參見所著《周易古經通說》。

過》䷛、《坎》䷜與《離》䷝、《中孚》䷼與《小過》䷽等，這八個卦，爻序反轉不能變成另外一卦，於是就從奇偶相對上着眼，這樣也可以配成一對。這種反轉或相對成偶的配卦觀念，可以發展出關於六十四卦次序安排的一些構想。今本《周易》的卦序排列，就是以這種配對觀念為基礎的<sup>④</sup>。《周易》在一些反轉成偶的兩卦中，相關的爻辭有相同或相類的措詞，即足以證明作者的確具有上述的配卦觀念。如《損》䷨與《益》䷩反轉成偶，《損》六五，即《益》六二，這兩爻的爻辭都說：「或益之十朋之龜，弗克違。」《夬》䷪與《姤》䷫反轉成偶，《夬》九四，即《姤》九三，這兩爻的爻辭都說：「臀无膚，其行次且。」《既濟》䷾與《未濟》䷿反轉成偶，《既濟》九三，即《未濟》九四，這兩爻的爻辭都記「伐鬼方」的故事。

反轉成偶的配卦方式，會引起人們注意爻位的升降，以及爻與爻之間的聯繫，於是爻位的序列就用來象徵事物發展的序列。《周易》作者這種觀念，反映在一些爻辭上，如《乾》、《剝》、《咸》、《艮》、《漸》等卦，爻辭取象都有自下向上順序發展的趨勢。

相對成偶與反轉成偶的配卦方式，可以引導人去注意在事物的發展中，相對因素的交替反復、互動感應關係。這在《周易》卦爻辭中也可看出一些端倪。如：

④ 孔氏《周易正義》：「今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裏視之，遂成兩卦，《屯》《蒙》、《需》《訟》、《師》《比》之類是也；變者，反覆唯成一卦，則變以對之，《乾》《坤》、《坎》《離》、《大過》《頤》、《中孚》《小過》之類是也。」按：孔氏所謂「覆」，即本文所謂「反轉成偶」；孔氏所謂「變」，即本文所謂「相對成偶」。



小往大來。(泰卦)

大往小來。(否卦)

這是「小」與「大」的往來交替。

无平不陂，无往不復。(泰、九三)

這是「平」與「陂」、「往」與「復」的交替。

其亡其亡，繫于苞桑。(否、九五)

這是「亡」與「存」，「危」與「安」的互動。

鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。(中孚、九二)

這是物類的相從與相應。

以上是循着奇偶符號可能有的影響來說明《周易》一書卦爻象位觀念的形成，因而豐富了卦爻辭的內容。我們在今本《周易》中所見，卦爻辭不只是單純的斷占，作者還著重卦爻性質及意義的說明；他記述歷史故事、社會現象或自然景物，把抽象的吉凶斷占具體化，把單調的卦爻符號生動化，讓筮者得到多方面的啓發與指點。因此卦爻辭中除了斷占之辭外，還有如高亨所說的記事之辭、取象之辭、及說卦之辭<sup>④②</sup>。

從數字卦到奇偶符號卦，到《周易》一書的寫成，這中間有相當長的一段演變過程。《周

④② 《周易古經通說》。

《易》的成書，與以往遇事必卜筮，而且卜筮只問吉凶的時代已有很大的距離。一般相信《周易》是在西周初年寫成的<sup>④③</sup>。從卦爻辭可以看出作者不是一位迷信的筮者，他學識淵博，想像力活潑，而且具有文學才華。周初建國，政治上的主導思想是「皇天無親，惟德是輔」<sup>④④</sup>。人們反省歷史，所得的結論是，夏、殷的衰亡，都由於「不敬厥德，乃早墜厥命。」（尚書、召誥）周之所以興起，能獲得天命，是由於文王「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸（勞也），祗祗（敬也），威威（畏也），顯民。」（尚書、康誥）這就是說人事的成敗得失、吉凶禍福，雖有天命，而決定的關鍵卻在當事人本身的行為。所以政治元老召公告誡成王說：「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬。……王其疾敬德。」（尚書、召誥）徐復觀先生認為「周人建立了一個由敬所貫注的敬德、明德的觀念世界，來觀察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現。」（中國人性論史、頁二三）在這種人文精神醒覺的時代，《周易》作者在占筮活動中，就不只是探詢人事的成敗得失、吉凶禍福而已，他要進一步追究其所以如此的原因；他還要更進一步探索，這些在現實上不可避免的成敗得失、吉凶禍福，應當怎樣來因應。

《周易》對於卦爻吉凶悔吝的判斷，總是因時、因地、因事、因人而異。這就是說，作者

④③ 參見屈萬里先生《周易卦爻辭成於周武王時考》（書備論學集，頁七至二八）。

④④ 《左傳》僖公五年引《周易》文。

認為時間、處所、事件、人物都是決定成敗得失、吉凶禍福的主要因素。例如：

元亨。利涉大川。先甲三日，後甲三日。（蠱）

貞吉，悔亡，无不利，无初有終。先庚三日，後庚三日。（巽、九五）

月幾望，吉。（歸妹、六五）

亨。王假之，勿憂，宜日中。（豐）

遇其配主，雖旬无咎，往有尚。（豐、初九）

以上是限定時間的斷占。

有孚，窒惕，中吉，終凶。（訟）

傾否，先否後喜。（否、上九）

同人先號咷而後笑。（同人、九五）

无初有終。（睽、六三）

初吉終亂。（既濟）

以上是隨着時間的推移而改變斷占。

西南得朋，東北喪朋。（坤）

利西南，不利東北。（蹇）

（初九：）需于郊，利用恒，无咎。（九二：）需于沙，小有言，終吉。（九三：）需于泥，致寇至。（六四：）需于血，出自穴。（九五：）需于酒食，貞吉。（上六：）入于穴，

有不速之客三人來，敬之終吉。(需、初九——上六)

(初六：)鴻漸于陸，小子厲，有言，无咎。(六二：)鴻漸于磐，飲食衎衎，吉。

(六三：)鴻漸于陸，夫征不復，婦孕不育，凶。利禦寇。(六四：)鴻漸于木，或得其桷，无咎。(九五：)鴻漸于陸，婦三歲不孕，終莫之勝，吉。(上九：)鴻漸于陸，其羽

可用爲儀，吉。(漸、初六——上九)

以上是隨着處所的轉換而改變斷占。

小貞(占問小事)吉，大貞凶。(屯、九五)

利見大人，不利涉大川。(訟)

征凶，居貞吉。(革、上六)

可小事，不可大事。(小過)

以上是因事的不同而改變斷占。

包承，小人吉，大人否(不)亨。(否、六二)

童觀，小人无咎，君子吝。(觀、初六)

碩果不食，君子得輿，小人剝廬。(剝、上九)

恆其德，貞。婦人吉，夫子凶。(恆、六五)

以上是因人的不同而改變斷占。

時間的推移、處所的轉換以及相關事物的特性等等，都有其客觀的情勢，往往不是當事

人主觀的意願所能左右的。在現實中，面對成敗得失、吉凶禍福，我們所能做的，是修養自己的品德，以加強因應的能力。品德高，能力強，因應得宜，則有利的情勢固然可善加利用以自求多福，不利的情勢也可善加利用以自求多福。這是以主觀的道德轉化客觀的情勢。這種轉化，當然需要相當強的道德意識來支持。

《周易》作者，置身在人文精神醒覺的時代，他的道德意識已使他改變了對祭祀的看法。他說：

東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭實受其福。（既濟、九五）

所謂禴祭，是一種不用犧牲的薄祭。為什麼殺牛用大牲的祭典反而不及禴祭呢？這是由於作者認為祭祀的效果取決於當事人品德的高低，不取決於祭品的厚薄。《周易》作者的道德意識，也使他相信人們主觀的努力、品德的修養，可以轉化客觀的情勢。這須隨時隨地戒慎恐懼，保持自我的斂抑與警惕，對人對事都有認真負責的態度。他說：

君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。（乾、九三）

入于穴，有不速之客三人來，敬之終吉。（需、上六）

履虎尾，愬愬（恐懼戒慎也），終吉。（履、九四）

晉如愁（憂也）如，貞吉，受茲介福于王母。（晉、六二）

繻有衣袽，終日戒。（既濟、六四）

自我斂抑，就有謙虛、節制的美德。《周易》作者在《謙》、《節》兩卦，一再強調這兩種品

德修養的重要。他說：

謙謙君子，用涉大川，吉。(謙、初六)

鳴謙，貞吉。(謙、六二)

勞謙君子，有終吉。(謙、九三)

鳴謙，利用行師征邑國。(謙、上六)

不節若，則嗟若，无咎。(節、六三)④5

安節，亨。(節、六四)

甘節，吉，往有尚。(節、九五)

自我警惕，就有不懈、誠信的美德。《周易》作者在《恆》、《中孚》以及《晉》三卦，也強調這兩種品德修養的重要。他說：

恆：亨，无咎。利貞；利有攸往。(恆)

不恆其德，或承之羞，貞吝。(恆、九三)

中孚(忠信也)：豚魚吉。利涉大川；利貞。(中孚)







衆允(信也)，悔亡。(晉、六三)

所謂自我斂抑與警惕，都可以涵攝在「敬」德之中，所以《周易》的道德思想與《尚書》、周

④5 李漢三《周易卦爻辭釋義》：「无咎者，无讀爲毋，承上文；言不節而嗟，悔(或當爲「悔」)由自取，莫可咎也。《象傳》云：『不節之嗟，又誰咎也？』獲乎經誼矣。」(頁二六六)

《書》中的敬德思想是一致的。值得我們注意的是，周人所建立的敬德觀念，改變了占筮活動發展的方向，也奠定了易學的義理基礎。

《周易》成書以後，易學的發展，大體上是循着象位與義理這兩條主要脈絡來豐富卦爻的內容。這可以從《左傳》與《國語》的記錄中得到印證。

《左傳》、《國語》記述春秋時人用《周易》來占筮的，共十四條，其中《左傳》十一條、《國語》三條。此外《左傳》還有記述春秋時人引用《周易》來論事的，共六條；又有依據《周易》以外的筮書來占筮的，共兩條<sup>④</sup>。根據這二十二條資料可以知道，春秋時人所用的筮書已有卦名，卻還沒有爻題。在當時筮法中，人們提到某一卦的某一爻時，是由於那一爻屬於變爻，或由奇變為偶，或由偶變為奇。爻變以後就成為另一卦，於是原來筮得的卦稱為「本卦」，爻變所得的卦則稱「之卦」。因此對於某一爻的指稱，就可以用「某卦之某卦」的方式。例如後人所說的「《乾》初九」，在《左傳》、《國語》裏，就說成「《乾》之《姤》」（《乾》為本卦，《姤》為本卦，《乾》即之卦）；「《乾》九二」，就說成「《乾》之《同人》」（《乾》為本卦，《同人》即之卦）。其餘依此類推。

④ 《左傳》所記用《易》占筮的，見於莊二二、閔元、二、僖十五、二五、襄九、二五、昭五、七、十二、哀九。《國語》所記用《易》占筮的，見於《周語》、《晉語》。《左傳》所記引《易》論事的，見於宣六、十二、襄二八、昭元、二九、三二。《左傳》記述引用《周易》以外筮書來占筮的，見於僖十五、成十六。

春秋時人依據卦為占筮事件作解說的時候，除了依據本卦以外，還可以參考之卦。有時還可以完全依據之卦來說解<sup>(47)</sup>。他們所取於本卦或之卦的，據《左傳》、《國語》記載，以卦象為最多，在兩書跟易筮有關的二十二條資料中，有十四條是據卦象作解說的，佔總數64%；其次是爻辭，有十二條，佔總數54%；此外據卦名作解說的有八條，佔總數36%；據卦辭作解說的有六條，佔總數27%<sup>(48)</sup>。由此可見，春秋時代人們喜歡談卦象。許多相同的卦象觀念一再出現，也足以證明人們在這方面已形成一些共識。現在把《左傳》《國語》中所見的單卦卦象列表如下<sup>(49)</sup>：

<sup>(47)</sup> 如《左傳》襄公九年記穆姜筮卦，所遇為《艮》之八，即《艮》之《隨》。史官及穆姜本人都據《隨》卦卦名及卦辭來作說解。

<sup>(48)</sup> 參考高亨《左傳國語的周易說通解》（文史叢林，頁三四七至三八一）。

<sup>(49)</sup> 表中所列：《乾》為天，見於《左傳》莊二二、僖二五及《國語、晉語》。為天子，見於《左傳》僖二五。為君，見於《左傳》閔二及《國語、周語》。為父，見於《左傳》閔二。為玉，見於《左傳》莊二二。《坤》為地，見於《國語、晉語》。為土，見於《左傳》莊二二、閔元及《國語、晉語》。為母，見於《左傳》閔元及《國語、晉語》。為馬，見於《左傳》閔元。為帛，見於《左傳》莊二二。為順，見於《國語、晉語》。《震》為雷，見於《左傳》僖十五、昭三二及《國語、晉語》。為長男，見於《左傳》僖十五及《國語、晉語》。為兄，見於《左傳》閔元。為侄，見於《左傳》僖十五。為足，見於《左傳》閔元。為車，見於《左傳》閔元、僖十五及《國語、晉語》。《巽》為風，見於《左傳》莊二二、僖十五、襄二五、昭元。為女，見於《左傳》昭元。《坎》為水，見於《國語、晉語》。為



卦名							
兌	艮	離	坎	巽	震	坤	乾
事物象微							
澤、妻、姑。	山、男。	火、日、臣、公、子、言、牛。	水(泉、川)、夫、衆。	風、女。	雷、長男、兄、侄、足、車。	地(土)、母、馬、帛。	天、天子、君、父、玉。
德性象微							
弱			勞。			順。	

除了談卦象以外，在《左傳》《國語》的記錄裡還有人談卦位。那是據卦象作解說的時候所牽連出來的。春秋時人的卦位觀念不外乎上下與內外兩種。前者如：

《坤》，土也。《巽》，風也。《乾》，天也。風爲天於土上，山也。（《左傳》、莊二十二）

這是談《觀》䷓之《否》䷋，《觀》、《否》兩卦的下卦都是《坤》，《觀》的上卦《巽》，變爲《否》的上卦《乾》。說者認爲這是風在土上造成了像天一樣高的山。又如：

《明夷》之《謙》，明而未融，其當旦乎。（《左傳》、昭五）

《明夷》䷣的下卦爲《離》，爲日；上卦爲《坤》，爲地。所以《明夷》的卦象是日在地下。《明夷》變爲《謙卦》䷎，是下卦的《離》變爲《艮》，這又象徵日被山所阻擋，所以說「明而未融」。又如：

在《易》卦，雷乘《乾》曰《大壯》䷡，天之道也。（《左傳》、昭三十二）

所謂「雷乘乾」，就是指《震卦》在《乾卦》的上面。

至於內外的卦位觀念，例如：

泉，見於《國語》、《晉語》。爲川，見於《左傳》宣十二。爲夫，見於《左傳》襄二五。爲衆，見於《左傳》閔元、宣十二及《國語》、《晉語》。爲勞，見於《國語》、《晉語》。《離》爲火，見於《左傳》僖十五、昭五。爲日，見於《左傳》僖二五。爲臣，見於《左傳》閔二。爲公，見於《左傳》僖二五。爲子，見於《左傳》閔二。爲言、爲牛，皆見於《左傳》昭五。《艮》爲山，見於《左傳》僖十五、昭元、五。爲男，見於《左傳》昭元。《兌》爲澤，見於《左傳》僖二五、宣十二。爲妻，見於《左傳》襄二五。爲姑，見於《左傳》僖十五。爲弱，見於《左傳》宣十二。

車班(徧也)外內，順以訓之，泉原以資之，土厚而樂其實，不有晉國，何以當之？

……內有震雷，故曰利貞。(國語、晉語四)

這是談「貞《屯》悔《豫》」，即《屯》䷂之《豫》䷏。所謂「車班外內」，指《震卦》由《屯》的內卦變為《豫》的外卦。所謂「內有震雷」，也指《屯》的內卦有震雷之象。

春秋時人在象位觀念方面的靈活運用，加強了對於易筮的解釋能力。他們在義理思想方面的重德精神，則充實了易筮解說的内容，並且加強了占筮活動的規範。根據《左傳》《國語》兩書記載，人們在談論易筮時所表現的義理思想，大致可用「易不占險，筮必配德」兩句話來加以概括。《左傳》昭公十二年記載：魯國大夫季平子的費邑宰南蒯，因為季平子對他不加禮遇，他就想背叛季氏。於是占了一卦，遇到《坤》䷁之《比》䷇，即須據《坤卦》六五爻辭來論斷吉凶。《周易·坤》六五爻辭是：「黃裳，元吉。」南蒯認為大吉大利，拿去給子服惠伯看，問他：如果有事情會怎麼樣？惠伯說：

忠信之事則可，不然必敗。外彊內溫，忠也。和以率貞，信也。故曰：「黃裳，元吉。」黃，中之色也。裳，下之飾也。元，善之長也。中不忠，不得其色。下不共，不得其飾。事不善，不得其極。外內倡和為忠。率事以信為共。供養三德為善。非此三者弗當。且夫易不可以占險，將何事也？且可飾乎？中美能黃，上美為元，下美則裳。參成可筮，猶有闕也，筮雖吉，未也。

惠伯的這番話，重點就是易不占險、筮必配德。爻辭雖說「黃裳，元吉」，他卻認為「忠

信之事則可，不然必敗。」因為內心忠，才配得上爻辭的「黃」字。為人共（恭），才配得上爻辭的「裳」字。行事善，才配得上爻辭的「元」字。這三者都具備了，易筮的指示才會應驗。如果有所欠缺，爻辭字面上雖說吉，其實還是不行的。惠伯的這種見解，在易筮發展過程中，可以說是邁出了非常重要的一大步，他把易筮納入道德理性的規範之中，賦予易筮新的精神。

值得注意的是，春秋時代持有易不占險，筮必配德這種觀念的，不只是惠伯一人而已。早於惠伯的魯成公的母親穆姜就有過類似的議論。穆姜與大夫叔孫僑如私通，成公十六年，僑如與穆姜合謀，想兼併季孫氏與孟孫氏，結果事敗。僑如被逐，逃到齊國。穆姜被遷入東宮。穆姜在要住進東宮的時候，占了一卦，遇到《艮》䷳之《隨》䷐。史官解釋，《隨》的卦名是「出」的意思，勸穆姜趕快出走。穆姜卻從《隨卦》的卦辭「元亨利貞」四字上來檢討自己的品德。她說：

亡！是於《周易》曰：「《隨》：元亨利貞，无咎。」元，體之長也。亨，嘉之會也。利，義之和也。貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，然故不可誣也：是以雖隨无咎。今我婦人而與於亂，固在下位，而有「不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而姤，不可謂貞。有四德者，隨而无咎。我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能无咎乎！必死於此，弗得出矣。」（左傳·襄九）

依照穆姜的說法，占到《隨卦》，必須具備元亨利貞四德，易筮才能靈驗。所謂元亨利貞

四德，就是體仁、嘉德、利物、貞固，而她全都沒有。她檢討自己之後，內心充滿了自責之情，對於自己命運的論斷，正與卦辭所謂「无咎」相反。

與穆姜、惠伯先後同時的各國人士，據《周易》卦爻辭來申述道德理念的，也大有人在。

例如：王子伯廖，據《豐》䷶之《離》䷝（即《豐卦》上六）爻辭：「豐其屋，蔀其家，闔其戶，閔其無人，三歲不覿，凶。」評論鄭公子曼滿「無德而貪」，必然遭禍（左傳、宣六）。晉知莊子引《師》䷆之《臨》䷒（即《師卦》初六）爻辭：「師出以律，否臧，凶。」批評麇子違反軍隊紀律，必有禍害（左傳、宣十二）。齊陳文子解釋《困》䷮之《大過》䷛（即《困》六三）爻辭：「困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。」反對崔武子在棠公剛去世就要棠公的遺孀（左傳、襄二十五）。鄭游吉引《復》䷗之《頤》䷚（即《復》上六）爻辭：「迷復，凶。」批評楚子「不修其政德，而貪昧於諸侯」，不可能長保政權（左傳、襄二十八）。晉司空季子，解釋《屯》䷂、《豫》䷏兩卦卦辭「利建侯」，用「衆順而有武威」來指點文公成就霸業（國語、晉語四）。諸如此類，都足以反映春秋時代人們在《周易》義理上有重德的傾向<sup>⑤0</sup>。

如上所說，易學傳統，從數字卦發展到奇偶符號卦，到《周易》成書的時候，象位與義理兩條主要脈絡就已經形成。此後到了春秋時代，這兩條脈絡左右着易學的發展就更明顯。象

⑤0 《左傳》所記春秋時人的言論，有可能經過作者潤飾甚或改寫，但大體有據，不可能全出於杜撰。前賢論之已詳，茲不贅。

位觀念加強了人們對於易筮的解釋能力；義理思想則充實了人們在易筮方面的解釋內容。從《左傳》《國語》兩書的記載可知，春秋時代的象位觀念，已經不像《周易》本書那樣只在卦形上去設想具體的事物，只在卦爻結構上去安排成偶的關係。人們運用活潑的想像，開拓了卦象的領域，於是由人事推向自然，由具體的物象推向抽象的德性象徵，卦象從此有了寬廣的天地。另一方面人們也開始注意重卦之中的單卦位置，上下、內外的配置觀點，使卦象的運用更為方便、靈活。春秋時人的義理思想，卻是繼承着《周易》本有的敬德精神的。人們用道德理念來解釋易筮，也用易筮來申述道德理念。提出易不占險、筮必配德的說法，使易筮與道德密切地結合在一起，也把易筮活動引導到理性的途徑。

《左傳》中六條引《易》以論事的實例，反映了春秋時代人們運用《周易》一書的新趨勢，這表示《周易》不再是占筮的附庸，它已有獨立的價值，可以作為論事說理的準據，它所涵蘊的義理，不限於易筮的斷占，可以有普遍的意義。這為儒者研讀《周易》開一契機，孔子晚年喜《易》，大概就是從這個角度來肯定《易》的價值。在《論語》、《子路篇》有孔子引《易》論事的記錄<sup>⑤①</sup>，《荀子》的《非相》、《大略》及《禮記》的《經解》、《坊記》、《表記》、《緇衣》各篇所記有關於《易》的文字，也都是引《易》論事的性質。荀子甚至說：「善為易者，不占。」（《大略》）這是儒者分別看待易與占筮的明白宣告。《易傳》作者，在儒家這一風氣下繼承易學傳統，他們雖然未

⑤① 參見下文第二節。

至於「不占」的地步，但也知道應該怎麼做一個「善爲易者」。他們的筮法似乎與春秋時代不同，已經有了爻題，不再使用之卦，筮占大體上都從本卦着眼。他們在象位與義理兩大脈絡上，是接受春秋易學的成果而再往前推進。就象位來說，一方面豐富了春秋以來的卦象、卦位觀念，另一方面又開拓了爻象、爻位的領域。這不但使象位觀念更爲細密，而且還可以藉此把剛柔、陰陽這兩組觀念引進象位系統裡來，使象位與義理可以作有效的聯繫。就義理來說，《易傳》作者，除了繼承傳統的重德精神以外，還把易學與儒學結合起來，一方面藉易學的形式開拓儒學的思路；一方面藉儒學的義理充實易學的內容。這就使他們的成就不只是限於易學的範圍。這在下文將有進一步的討論。

## 二、儒學傳統

儒家以孔子爲宗師，孔子所關切的問題，基本上可以歸約爲兩類：一是如何成己，一是如何成物。所謂成己，是要使自己的生命不受壓抑、無所虧欠地得到充分的實現，即成爲一個不憂、不惑、不懼的人，即孔子所謂仁者、智者與勇者。所謂成物，是把成己之心推擴到其他人物那裡，助成其他人物實現自己，成就自己。如孔子所說：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（論語、公冶長）如孔子學生所從事的政治與教育方面的工作。其實成己、成物的根源是一，就是孔子所說的仁，一種對己、對物不容己的關愛，一種使生命永保活潑生機的動力。孔子在這方面有所自覺，所以對於個人的缺憾會有憂患，對於群體的缺憾也感到不

安、不忍。他說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（論語、述而）當別人提醒他「滔滔者天下皆是也」、他的努力不能扭轉現實的頹勢時，他回答：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（論語、微子）對於自我的憂患，使孔子「發憤忘食」，到後來竟也「樂以忘憂」；對於群體的不安、不忍，使孔子「知其不可而為之」，到後來竟也垂教萬世。

孔子在仁這方面的自覺，發展出一套以克己復禮為實踐工夫的成德之教。他自己七十多年的生命，為這套成德之教作了具體的驗證。從「十有五而志於學」，到「三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」（論語、為政）就是一個仁者生命從自覺到達圓融境界的升進歷程。這一歷程的主要特徵，是一步一步仁德的實現，促使智德的成就；智德的成就，助成仁德的實現。因此孔子的成德之教，首先凸顯的就是仁德與智德。孔子對學生的教導，多數是「入則孝，出則悌」、「過則勿憚改」（論語、學而）這類的生括指點，以及「學而不思則罔，思而不學則殆」、「知之為知之，不知為不知，是知也。」（論語、為政）這類的學業指導。究其極，都是要歸結在「克己復禮」的實踐上，以求自我的充分實現。

孔子面對「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」（孟子、滕文公下）這樣的時代，他反省歷史文化，認為《詩》《書》《禮》《樂》這套人文傳統與克己復禮的成德之教，實有相互依存的關係。人文傳統，需要成德之教來維護它的精神價值。否則《詩》



《書》只是些檔案資料，《禮》《樂》也只是些空洞的形式。孔子說：

誦《詩》三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲？（論語、子路）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（又·八佾）

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？（又、陽貨）

仁者活潑潑的真生命，是使《詩》《書》《禮》《樂》復活，使整個文化生命復活的關鍵。從另一方面來說，成德之教也需要人文傳統來增進它的化育功能。仁者的德性生命，不能沒有文化的涵養，《詩》《書》《禮》《樂》在陶冶人格方面的功能，不容忽視。所以孔子說：

興於詩，立於禮，成於樂。（論語、泰伯）

《史記》說，孔子對於《詩》《書》《禮》《樂》都作過整理<sup>⑤2</sup>。在《論語》所見，孔子論《詩》，都從它對於人們性情的陶養、心智的啓發上着眼。如：

《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。（爲政）

《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。（陽貨）

孔子的學生子貢，能在做人的道理上體會《詩》句：「如切如磋，如琢如磨」的意思，孔子

⑤2 參見《孔子世家》。

就稱贊他：「賜也，始可與言《詩》已矣。告諸往，而知來者。」（學而）另一位學生子夏，跟孔子討論《詩》句：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。」子夏由此領會到「禮後」的道理，孔子也稱贊他：「起予者商也，始可與言《詩》已矣。」（八佾）孔子論樂，以藝術的美與道德的善兩者調和統一爲最高成就。他評論舜與武王的樂，就是基於這一觀點：

子謂《韶》，盡美矣，又盡善也。謂《武》，盡美矣，未盡善也。（八佾）

孔子論禮，重視禮之本。據上文所引「人而不仁，如禮何？」的說法可知，在他心目中，仁就是禮的大本。《禮記·經解》說：

溫柔敦厚，《詩》教也。疏通知遠，《書》教也。廣博易良，《樂》教也。……恭儉莊敬，《禮》教也。

這幾句話，大致可以總括孔門對於《詩》《書》《禮》《樂》的教化功能所持的看法。

對孔子來說，《書》是古代通史，《春秋》是當代列國史。孔子有意藉着整理《春秋》的工作，來發揮史官傳統正名分、嚴褒貶的精神。孟子說：

晉之《乘》、楚之《檮杌》、魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：「其義，則丘竊取之矣。」（孟子·離婁下）

孔子所取的大義，發揮在《春秋》的整理工作上，孟子認爲足可以使「亂臣賊子懼。」（孟子·滕文公下）

孔子對於鬼神，一向持敬而遠之的態度<sup>⑤③</sup>。據此推想，他不會重視占筮。不過對於《周易》這部書，他倒是熟悉的，跟同時代的士大夫們一樣，也曾引《易》來論事。他說：

南人有言，曰：「人而無恆，不可以作巫醫。」善夫！「不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣！」（《論語·子路》）

所謂「不恆其德，或承之羞」，是《周易·恒卦》九三爻辭，孔子引它來說明有恆的重要。孔子晚年，對於天命有真切的感受，這時他注意到《周易》的義理，可能認為《周易》會有助於他對天命的體驗，於是說：

加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。（《論語·述而》<sup>⑤④</sup>）

孔子讀《易》，韋編三絕<sup>⑤⑤</sup>，用功之勤，可以想見。《史記·仲尼弟子列傳》與《漢書·儒林傳》都說他傳《易》給商瞿，商瞿以後的傳統也都系統分明<sup>⑤⑥</sup>，史家記述當有所據。那麼，

<sup>⑤③</sup>《論語·雍也》：「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」

<sup>⑤④</sup>「易」字《魯論》作「亦」，連下句讀。李鏡池等認為當據《魯論》（見李氏《易傳探源》）。但好學如孔子何至於「五十以學」？這與孔子自述「十有五而志於學」顯然不合。《魯論》可能有誤。

<sup>⑤⑤</sup>見《史記·孔子世家》及《漢書儒林傳》。

<sup>⑤⑥</sup>《史記·仲尼弟子列傳》：「商瞿，魯人，字子木。少孔子二十九歲。孔子傳《易》於商瞿，瞿傳楚人馯臂子弘，弘傳江東人矯子庸疵，疵傳燕人周子家豎，豎傳淳于人光子乘羽，羽傳齊人田子莊何，何傳東武人王子中同，同傳菑州人楊何。何元朔中以治《易》為漢中大夫。」《漢書·儒林傳》所記與此略同。

孔子晚年不但讀《易》，而且也會與弟子有所講論。儒門論《易》的宗風，或許就是孔子所建立。《禮記·經解》說：

繫辭精微，《易》教也。……屬辭比事，《春秋》教也。

在《易》與《春秋》的教化功能方面，這大致可以代表孔門的共識。

子貢曾說：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（論語·公冶長）

這裏透露了兩點訊息：（一）性與天道已經是孔門弟子所關切的問題；（二）孔子對性與天道極少談論，未曾有所解說<sup>⑤7</sup>。整部《論語》，記述孔子談論人性的資料只有一條，即：

性相近也，習相遠也。（陽貨）

這只是泛說，並未深論。那麼孔門弟子又是基於什麼因緣而注意到人性的問題呢？我想這可能是從孔子成德之教發展出來的。孔子說：「為仁由己」，又說：「克己復禮為仁」（論語·顏淵）。那麼「為仁」的「己」，與「克己」的「己」顯然是不同的。「己」的性質究竟如何？何者能克？何者被克？這就必須追問了。

在《論語》有兩條記述孔子談天命的資料。所謂天命，即天之所命。天之所命，即天道的具體呈現。所以天命與天道的意思是一致的。《論語》的資料如下：

<sup>⑤7</sup> 朱子《論語集注》在上引文之下注說：「程子曰：『此子貢問夫子之至論而歎美之言也。』」按：程子的說法，沒有文獻根據。子貢既然明說「不可得而聞也」，我們似乎不宜曲解。

五十而知天命。(爲政)

君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。(季氏)

由此可知，在仁者德性生命中，必然會對天命有所體證，並且因而產生敬畏。這是孔子所謂「下學」而得的「上達」，是克己復禮的實踐中很重要的一步進境。天命的內涵究竟如何？這在孔門當然也是引人注意的問題。

孔子對性與天道不作解說，可能是認爲性與天道必須在克己復禮的實踐中證悟，言辭上的說明不能使人有真切的領會。孔子曾說：「予欲無言。」子貢問他：「子如不言，則小子何述焉？」他說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」（論語、陽貨）天道就在四時行、百物生中見，又何事於言談？可是在後儒心目中，性與天道關係着道德實踐的根據與成就，這方面的討論不但無法避免，而且是非常重要的。於是這兩個觀念就成爲儒學史中備受注目的課題。

據說孔子弟子如宓子賤、漆雕開，再傳弟子如公孫尼子等，對於人性、人情都有所論述<sup>⑤⑧</sup>，他們所論的內容，今天已經無法查考。在人性的探索上有卓越成就的是孟子。孟子從心的直接感應那裡體認到善的根源。例如：我們「乍見孺子將入於井」，就會「有怵惕惻隱之

<sup>⑤⑧</sup> 王充《論衡·本性篇》：「周人世碩以爲人性有善有惡……善惡在所養焉。故世子作《養書》（《玉海》作《養性書》）一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入。」

心」(孟子、公孫丑上)。古代有人把親人的屍體丟棄在山溝中，後來見到他被狐狸啃食，被蠅蚋咀嚼，內心悔恨，額頭上就不自禁地流出汗來<sup>59</sup>。諸如此類，心在直接感應中流露真情，都是無條件的，不容己的。這時的心，不受牽累，沒有夾雜，孟子也稱之為本心<sup>60</sup>。本心具有自覺、反省的思想能力，孟子說：

心之官則思，思則得之，不思則不得也。(孟子、告子上)

「思則得之」，所得的是什麼呢？是「心之所同然」的理與義<sup>61</sup>。在惻隱中見仁，羞惡中見義，恭敬中見禮，是非中見智。這仁義禮智是本心真情的共理、共義。本心覺察到這理、義，就感到愉悅，這愉悅使本心有依理、義而行的願力，因此惻隱、羞惡等真情可以得到存養、擴充，道德的實踐也就不容自己。這就是說，理、義使本心在自悅中自律，在自律中有所創生。這創生落實在具體的行為上，就是成己、成物的德業。孟子從這裡領悟到一般所謂「生之謂性」的性，應該指本心的理、義即仁義禮智而言。因為只有這仁義禮智才真能使生命獨立自主而得以生機不滯。於是他說：

59 《孟子、滕文公上》：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於塋。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘔之。其額有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。」

60 《孟子、告子上》：「卿為身死而不受，今為宮室之美為之。……是亦不可以已乎！此之謂失其本心。」

61 《孟子、告子上》：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。

仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。（孟子、盡心下）

孟子所謂「命」，是「莫之致而至者」<sup>⑥2</sup>。一般而言，耳目口鼻之欲與仁義禮智之德，都屬於「莫之致而至者」，也都關係着生命之得以生。所以既可以說是「命」，也可以說是「性」。不過如果深一層來省察，真能使生命得以生機不滯、創生不已的，是仁義禮智之德，不是耳目口鼻之欲。因為後者只能使人被外物所牽引，生命在逐物中物化<sup>⑥3</sup>，既不能獨立自主，也不能感通創生。所以孟子稱這些耳目口鼻的官能為「小體」，而心則稱之為「大體」。大體之所以為大，在於它能呈現本性，在自悅中自律，在自律中有不已的德行，可以超越個體之私，與人與物相感通。這樣，既可成己，又可成物。孟子宣稱：「先立乎其大者，則小者不能奪也。」（孟子、告子上）。這是他對心性有所證悟以後，在儒家成德之教上最切實的經驗之談。據孟子體驗，人能先立乎其大者，就能使血氣之軀居仁由義，得以善養浩然之

⑥2 見《孟子、萬章上》。

⑥3 《孟子、告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。」

氣<sup>64</sup>，使意氣之爭的小勇，轉化為維護正義的大勇；使好貨、好色的欲念，成為助人、成人之美的根據<sup>65</sup>。這時，人「飽乎仁義」，所以「不願人之膏粱之味」，「不願人之文繡」(孟子、告子上)，具有獨立自尊的人格，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」(孟子、滕文公下)。這時人的精神境界從「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美」，逐步提升，達到「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」的地步<sup>66</sup>。人既有聖者人格，自然可以「所過者化，所存者神，上下與天地同流」<sup>67</sup>，而開出成物的德業。孟子據此而談仁政、王道。

由於心性方面的深刻體驗，使孟子面對貴族專政的現實而敢於宣稱：「民為貴，社稷次之，君為輕。」(孟子、盡心下)他的仁政，是要「以不忍人之心，行不忍人之政」，是要以民衆的利益為優先考慮條件，是要使人民「養生送死無憾」(孟子、梁惠王上)而至「日遷善而不知為之者」(又、盡心上)。

在儒學史上，孟子對於心性的證悟，的確是具有決定性影響的一步進展。心是人人所固有的本心，性在本心自悅、自覺中呈現。性一呈現，心就能進一步存養擴充；心能存養擴充

<sup>64</sup> 參見《孟子、公孫丑上》。

<sup>65</sup> 參見《孟子、梁惠王下》。

<sup>66</sup> 參見《孟子、盡心下》。

<sup>67</sup> 參見《孟子、盡心上》。



性也就能隨之而越來越彰顯。所以孟子說：「盡其心者，知其性也。」（孟子、盡心上）盡心、知性的歷程，實際上就是成己、成物的歷程。人在這一歷程中所體驗到的，就是萬物都被我本心、真情、至性所涵攝，「反身而誠」，「強恕而行」<sup>68</sup>就能證悟物我之間實有一種相生並育的關聯，這就是天道。我成己、成物的德業，就是天道通過我的形體而呈現它自己。所以孟子在「盡其心者，知其性也」之後，緊接着說：「知其性，則知天矣。」盡心、知性、知天，在實踐中是同時完成的。孟子的這一步實踐證悟，正與孔子「下學而上達」的知天命精神相契。孟子能夠與他最崇敬的聖人精神相契，當然是經歷了艱辛的心路歷程的。他的這番經歷，正替孔門弟子因為性與天道不可得而聞所留下來的問題提供了答案，也為後儒成己、成物的意願開啓了具體的實現途徑。

我們如果把孟子在性與天道方面的言論作一比較，就可以明顯地看出他是詳於前者而略於後者的。儒家在天道方面比較詳細的討論，大約在孟子以後，即戰國後期才展開。我們在《中庸》、《易傳》以及《樂記》等這些作品中可以看到儒家天道論方面的一些重要見解。當然，《中庸》、《樂記》的寫成時代，一直都是人們爭論的問題，很難有確定的答案。不過其中雖然可能保留着一些早期的資料，如《中庸》可能有《子思子》的資料，《樂記》可能有《公孫尼子》的資料<sup>69</sup>，但是關於性與天道方面的論述則都應該是出於孟子之後才是。《中庸》論「率性之謂

<sup>68</sup> 《孟子、盡心上》：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。」

<sup>69</sup> 朱子《中庸章句》認為《中庸》出於子思之手。《隋書、音樂志》引沈約的說法，認為《樂記》是公孫尼子的作品。

道」以及「唯天下至誠為能盡其性」等等，都得以性善為前提。而《中庸》作者在性善方面視之為當然，不曾有所論說，這就表示他是繼孟子而立論。性善論雖然淵源有自，但為孟子所首先提出，這並無可疑。在孟子與弟子公都子的討論<sup>⑦⑥</sup>以及與告子的辯論<sup>⑦⑦</sup>記錄中，都可以得到證明。如果在孟子以前已有性善的說法，他就不必費這麼多精神來論辯了。至於《樂記》，論天地之道已有陰陽以及氣化的觀念<sup>⑦②</sup>，這不但是晚於《孟子》的證據，而且還是晚於《易傳》的證據。因為《易傳》固然有陰陽的觀念，卻還沒有氣化的觀念。氣化的宇宙論，是秦漢之際陰陽家、雜家的論調。此外《樂記》「天尊地卑，君臣定矣」這一段文字，與《繫辭》上傳，第一章雷同。高亨認為是「《樂記》作者酌采《繫辭》」（《周易大傳今注》、頁一三）。這也證明了《樂記》天道論的思想晚於《繫辭傳》。

有人認為儒家天道論的開展是受道家影響，這不是沒有可能，不過值得注意的是儒、道兩家由不同的進路所體證的天道，內容意義是不同的；而且儒學本身也自有發展天道論的因

⑦⑥ 《孟子·告子上》：「公都子曰：『告子曰：「性無善無不善也。」或曰：「性可以為善，可以為不善。是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。」或曰：「有性善，有性不善。是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啓、王子比干。」今曰性善，然則彼皆非與？』」

⑦⑦ 見《孟子·告子上》。

⑦② 如：「地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相薄。」

素。如上所說，孔、孟立教，下學而上達，人們在克己復禮的實踐中，對於天命、天道必然有所體驗，相關的觀念成熟以後，發而為議論，是自然的趨勢。此外儒家成德之教從心性自覺着手，所謂「為仁由己」、所謂「先立乎其大者，則小者不能奪也」。這些修為之道，主觀性極強，人們在大本大源處把握正確，固可成聖成賢；不然，則差之毫釐，失之千里，流弊就不可避免。《荀子·非十二子篇》批評當時子張氏一派的儒者，裝模作樣，言談無味；子夏氏一派的儒者，外表莊重，思想貧乏；子游氏一派的儒者，偷懶好吃，沒有廉恥。這些人荀子一概斥之為「賤儒」<sup>⑦③</sup>。這些賤儒的流弊，當然會激起人們的反省與檢討。賤儒們的共同病根，在以情識為心性，自以為是、積習不改。假如他們對天命有所敬畏，假如天命的義蘊能夠明晰地加以表述，那麼流弊未嘗不可以得到糾正。於是《中庸》作者指出「君子之道」要：

本諸身，微諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。（朱子章句、第二十九章）<sup>⑦④</sup>

本諸身，是植根於自我的心性，徵諸庶民、考諸三王、建諸天地、質諸鬼神，則是通過眾人、歷史以及天地萬物來體察天道。天道內在於我的心性，也普遍於萬物，自我的心性須

<sup>⑦③</sup> 《荀子·非十二子》：「弟佗其冠，神禪其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齋其顏色，矜然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而者飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」

<sup>⑦④</sup> 以下凡引《中庸》文字，章節都依據朱子《章句》。

上契於天道，才能歸於正；自我的心性也可以通過對天道的體察而獲得啓發；因而有完美的表現。我深信《中庸》這一觀點，在戰國後期的儒家陣營中是具有影響力的。《繫辭傳》作者描述八卦的始創就是順着《中庸》這個思路來設想的。他說：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（繫辭下傳、第二章）

「近取諸身」，即《中庸》「本諸身」之意，「遠取諸物」，即概括《中庸》「徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。雙方觀點的一致性，是很明顯的。

《樂記》作者，探討禮、樂的根源，也是順着《中庸》的這個思路。他一方面說：

樂也者，情之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說管乎人情矣。

另一方面又說：

樂者天地之和也，禮者天地之序也。和故百物皆化，序故群物皆別。樂由天作，禮以地制，過制則亂，過作則暴，明於天地，然後能興禮樂也。

所謂「禮樂之說管乎人情」，是說人的性情是禮樂的內在根據；所謂「樂由天作，禮以地制」、「明於天地，然後能興禮樂」，是說天地之道為禮樂的超越根據。這也是《中庸》「本諸

身，徵諸庶民」以及「建諸天地而不悖」的意思。「過制則亂，過作則暴」兩句，更明顯地表示天地之道對於禮樂的制作有規範作用。

戰國後期的儒者，如《中庸》、《易傳》以及《樂記》的作者們，繼承了孔、孟修人道以證天道的教義以後，又再往前推進一步，明天道以弘人道。於是他們放眼於天地，遊心於萬物，仰觀俯察，興會遂多。就《中庸》來說，作者認為修人道以證天道的進路，因人的稟賦而異，有人可以「自誠明」，有人則須「自明誠」（第二十一章）。前者是直接體現本性，可以「不勉而中，不思而得，從容中道」；後者則須在博學、審問、慎思、明辨的工夫中明善，繼之以篤行，然後逐步體現本性<sup>⑦⑤</sup>。無論是自誠明，抑或自明誠，真實無妄地體現本性，都可以達到「至誠」的境界；都可以通過自己的德行，證悟到高明、博厚並且悠久無疆的天地之道。這是天地之所以為天地，天地之所以能「生物不測」的根據。同時也是人之所以為人，人之所以能成就自我的根據<sup>⑦⑥</sup>。人道、天道通而為一，性與天命也就通而為一。盡性可以知天，同時即知性本乎天，所以說：「天命之謂性」。天命之謂性的了悟，在率性之道與修道之教上有兩點意義特別值得注意：

（一）天命對於人的率性行道有規範作用：性為天之所命，它為我所具有，也為其他的人物

⑦⑤ 參見《中庸、第二十章》。

⑦⑥ 參見《中庸、第二十六章》。

所具有。人我之性，本源是一，自可相通。因此我們率性行道一方面固須本之於己，另一方面也當驗之於人。所謂本之於己，即須以戒慎恐懼為修養的工夫，然後忠恕以行事。忠是盡己，恕是推己及人，具體地說，就是《中庸》所謂「所求乎子以事父」，「所求乎臣以事君」，「所求乎弟以事兄」，「所求乎朋友先施之」(第十三章)。這忠恕之道，必須出於性情之正，假如陷入情識，就窒礙難行，不成其為道。驗之於人，可以減少本之於己的偏失。所謂驗之於人，即事親要能「順乎親」，與朋友交要能「信乎朋友」，從事政治必須在「百姓勸」「四方歸之」這些效果上來徵驗。《中庸》說：

思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。(第二十章)

因為天命就在人人的性情之正那裡顯現，所以真能「知人」，必可「知天」。我們率性行道，既本之於己，又驗之於人，則所率的才會是天命之性，所行的才會是中庸之道。率天命之性，即依性所本具的智、仁、勇三達德以行事；行中庸之道，即在君臣、父子、夫婦、昆弟以及朋友之交這些人際關係中舉措正常、合宜，不偏不倚，無過與不及。

(二)天道對於人的率性行道有示範作用：我們率天命之性所行的中庸之道，其實就是天道。天道不僅在人的喜怒哀樂發而皆中節上顯現，也在「天地位，萬物育」那裡顯現。因此我們如果能在天地萬物那裡善自體察「天地位，萬物育」之意，自可以在率性之道上得到許多興會興啓發。《中庸》說：

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。（第十二章）

「察乎天地」的具體內容是什麼呢？「鳶飛戾天，魚躍于淵」，這是天地「洋洋乎發育萬物」的景象。聖人之道也是這樣，「洋洋乎發育萬物，峻極于天。」（第二十七章）這是在「禮儀三百，威儀三千」中展現出來的；這是藉「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮」所獲致的一種「優優大哉」的氣象。

今夫天，斯昭昭之多；及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多；及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不沉，萬物載焉。今夫山，一卷石之多；及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多；及其不測，黿鼉蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。（第二十六章）

這是天地「悠久無疆」、「於穆不已」的功效。文王之所以為文王，也是因為他有這種「不已」的道德精神。這種不已的精神，體現在以仁智之德成己、成物的工作上，這是率性行道達到至誠境界時與天地合德的一種表現。

在《中庸》作者心目中，「天地之所以為大」，在於「天地之無不持載，無不覆幬」，在於「四時之錯行」、「日月之代明」，萬物因此得以「並育而不相害」。孔子既能「祖述堯舜，憲章文武」，又能「上律天時，下襲水土」（第三十章）<sup>⑦⑦</sup>。於是他「聰明審知，足以有臨也；寬裕

<sup>⑦⑦</sup> 朱子《章句》：「律天時者，法其自然之運；襲水土者，因其一定之理。」

溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也，齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。」（第三十一章）自然贏得天下人的尊親，成就了儒家至聖的理想人格，一種德配天地的人格。

《易傳》與《中庸》的作者，置身於同一時代，他們在儒學傳統中所承繼的修人道以證天道的教義是相同的，而由此再進一步，放眼於天地，遊心於萬物，明天道以弘人道的觀點也完全一致。因此兩者的思想最爲接近，甚至於在語言形式上都有類似的方面。就人道的修爲方面說，《易傳》重視《自昭明德》（晉象）、《反身修德》（蹇象）、以及「敬以直內，義以方外」（坤文言），這與孔子的「爲仁由己」、孟子的「反身而誠」以及仁義內在的性善說，都是同一血脈。此外如「恐懼修省」（震象）、「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠」、「脩辭立其誠」、以及「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」（乾文言），與《中庸》的「戒慎」、「恐懼」、「不誠無物」、「庸德之行，庸言之謹」、以及「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」等等，可以說如出一轍。《論語·憲問篇》有「曾子曰：『君子思不出其位』」的記錄，《中庸》繼之而說：「君子素其位而行，不願乎其外。」（第十四章）《易傳》則在《艮卦象傳》重申曾子所說的話，此外《象傳》、《文言》又有「正位」的說法<sup>②⑧</sup>，《繫辭傳》則說：「聖人之大寶曰位，何以守

<sup>②⑧</sup> 如《家人象》：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。」《坤文言》：「君子黃中通理，正位居體，美在其中而暢於四支，發於事業，美之至也。」



位？曰仁。」（下傳、第一章）《象》、《象》兩傳作者，更利用爻位把中道思想作了詳盡的發揮，相關的詞語如：中、得中、中正、正中、中道、中直、中以爲志等等，都可以與《中庸》的思想互相參證。

至於在天道的體察方面，《易傳》作者從剛健創生的功能上來體認乾，從柔順含容的功能上來體認坤；又從乾坤的感應配合上來體認易道，於是說：「生生之謂易」（繫辭上傳、第五章）。這與《中庸》從高明、博厚以及悠久無疆、於穆不已來體認天地之道也彼此相應。不過《易傳》作者比《中庸》作者有更好的憑藉，可以利用卦爻象位對於易道作廣泛的描述。這使易道對於人事的規範與示範作用有更好的發揮。此外《易傳》作者在道德形上學方面，比《中庸》作者有較多的洞見。如《彖傳》、《文言》與《繫辭》，對於易道的體、用都有獨到的見識，這在儒學歷史上自是一步重要的進展。特別值得注意的是《易傳》的論述雖有陰陽、剛柔等觀念，但基本上仍是本體宇宙論的形態，與陰陽家、雜家的氣化宇宙論思想是不同的。

### 三、陰陽觀念的發展

根據《說文》來考察，陰陽兩字具有兩組原始意義。一組是原來「霽（金）」、「易」兩字的本義。

《說文·十一下·雲部》：「霽，雲覆日也。從雲，今聲。金，古文霽省。」段注：「今人陰陽字，小篆作霽易。」

《說文·九下、勿部》：「易，開也。從日一勿。一曰飛揚，一曰長也。一曰彊者衆兒。」段注：「此陰陽正字也。陰陽行而金易廢矣。」王筠《說文釋例》：「竊謂從一者，地也。勿非字，祇象易氣鬱勃湊地而出之形。」

據此，「金」、「易」兩字都與日光有關，日光朗照爲易，日光被阻擋爲金。

陰陽的另一組原始意義，是「陰」「陽」兩字的本義。

《說文·十四下、自部》：「陰，闇也。水之南，山之北也。從自，金聲。陽，高明也。從自，易聲。」

據此，「陰」、「陽」兩字是指日光能否照射的地區。日光不容易照射到的地區，如水之南、山之北爲陰。日光容易照射到的地區，如水之北、山之南爲陽。

《周易》卦爻辭，沒有用「陽」字，「陰」字則只用了一次。即《中孚·九二》：

鳴鶴在陰，其子和之。

高亨認爲這裡的「陰」，是「陰」的借字，指樹陰（周易大傳今注，頁四八〇）。

《尚書》「陰」字三見<sup>⑦9</sup>。其中《洪範》的「陰騭」與《無逸》的「亮陰」都構成複詞，與陰陽思想無關。《禹貢》一例如下：

南至于華陰。

⑦9 另在偽《古文尚書》《說命》、《周官》兩篇，各有一「陰」字，未計算在內。

這是用「陰」字的本義，指山之北。《尚書》「陽」字六見，都出現在《禹貢篇》<sup>(80)</sup>。除「陽鳥」構成複詞以外，其餘都指山之南。例如：

至于岳陽。……峯陽孤桐。……荆及衡陽惟荊州。

《詩經》「陰」字十見，其中六次指天氣陰暗。例如：

晝晝其陰，虺虺其雷。（邶風、終風）

習習谷風，以陰以雨。（邶風、谷風）

芄芄黍苗，陰雨膏之。（小雅、黍苗）

此外，用以指方位的一次：

既景迺岡，相其陰陽。（大雅、公劉）

用為「陰」的借字，作「陰覆」、「陰庇」解的一次：

既之陰女，反予來赫。（大雅、桑柔）

其餘兩次，則是比較特殊的用法，一為《秦風、小戎》的「陰剗」，一為《豳風、七月》的「凌陰」，都與陰暗有關。《詩經》「陽」字二十見。其中十三次用「陽」的本義，指方位。例如：

殷其雷，在南山之陽。（召南、殷其雷）

我送舅氏，曰至渭陽。（秦風、渭陽）

<sup>(80)</sup> 另在偽《古文尚書》《武成》、《周官》兩篇，各有一「陽」字，未計算在內。

梧桐生矣，于彼朝陽。（大雅、卷阿）（毛傳：「山東曰朝陽」。）

此外，一次用以指日光：

湛湛露斯，匪陽不晞。（小雅、湛露）

一次用以表示明朗：

我朱孔陽，爲公子裳。（幽風、七月）

三次用以表示溫暖：

春日載陽，有鳴倉庚。（幽風、七月）

曰歸曰歸，歲亦陽止。（小雅、采芣）

日月陽止，女心傷止，征夫遄止。（小雅、杕杜）<sup>⑧</sup>

還有兩次則用爲疊字複詞，用以形容舒展自得的樣子。分別見於《王風、君子陽陽》及《周頌、載見》。

如上所述，《詩》、《書》、《易》三部經典中，陰陽兩字的用法，大體與《說文》的解釋吻合，多數取陰（陰）、陽（陽）兩字的本義，此外也有一些引申義。綜合地說，從西周初到東周初

⑧ 上引《小雅》兩「陽」字，鄭箋都說「十月爲陽」。徐復觀先生以爲鄭氏是用戰國末期才有的觀念來解釋前期的詞語，並不妥當。他認爲：「此二陽字，亦指氣候之溫暖而言。」（陰陽五行及其有關文獻的研究、中國人性論史、頁五一二。）茲從徐說。

期，陰陽兩字的主要涵義是指日光的有無或日光能否照射的地區。由此引申，常用以指陰寒與溫暖的氣候。以這些詞義為基礎，再進一步的重要發展，就是以陰陽為天的六氣之首或天地之氣。天有六氣的說法，流行於春秋時代，從周王室的卿士、伶人，到列國的正卿、醫官，都據六氣來論事。例如：《左傳》昭公元年：

晉侯使求醫於秦，秦伯使醫和視之。曰：「疾不可為也。……天有六氣，降生五味，

發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為菑。陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾<sup>⑧2</sup>。

據此可知，所謂「六氣」：陰陽風雨晦明，實指六種氣象。「陰淫寒疾，陽淫熱疾」，那麼陰陽當是陰寒與溫暖的氣候。氣象的變化，形成季節，所以說「分為四時，序為五節」。氣象的變化導致事物的變化，所以有五味、五色、五聲，而人的疾病也與此有關。鄭卿游吉，則認為人的六情：好惡喜怒哀樂，也是由六氣而生<sup>⑧3</sup>。這可能是人的情緒往往受氣候變化影響的一種聯想，或者是情緒變化類似氣候變化的一種比附。

⑧2 此外《左傳》昭公二十五年記鄭卿游吉的談話；《國語·周語下》記周卿士單襄公及伶州鳩的談話，都提到六氣。

⑧3 《左傳》昭公二十五年：「子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：『……民有好惡、喜怒、哀樂，生於六氣。』」

把陰陽從陰寒與溫暖的氣候推想爲天地間的兩種氣，是西周末就有的事。《國語、周語上》：

幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣。夫天地之氣不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞，源塞國必亡。夫水土演而民用也，水土無所演，民乏財用，不亡何待。」

我們在周大夫伯陽父這段話裡所看到的陰陽是天地間的兩種氣。它們有一定的運行秩序，假如失序，兩者就會互相逼迫、衝突，導致地震。陰陽失序，河川的源頭就會涸竭，土地因而失去水份，發生乾旱，這樣農事就難有收成，於是人民財用困乏，禍亂不可避免，國家就危亡了。伯陽父所說的陰陽，有兩點值得注意：

（一）陰陽是獨立存在的兩種氣，它們有一定的性質與作用，可以影響雨水、河川、土地、農耕。

（二）陰陽與人事有密切關係，人事不當，會導致陰陽失序，而陰陽失序，又會造成人間的災禍。

以陰陽爲天地之氣與天之六氣，這兩種說法似乎是並行不悖的。兩者都是以陰寒與溫暖兩種氣候爲基礎，而且都着眼於陰陽對自然與人事的影響。繼承這兩種說法而把陰陽觀念再往前推進一步的，是越國的范蠡。《國語、越語下》記述他輔助越王句踐伐吳時有一番議

論。他說：

夫人事必將與天地相參，然後乃可以成功。……天道皇皇，日月以爲常，明者以爲法，微者則是行。陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡（虧也）。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。後則用陰，先則用陽；近則用柔，遠則用剛。後無陰蔽，先無陽察，用人無藝，往從其所。剛柔以禦，陽節不盡，不死其野。彼來從我，固守勿與。若將與之，必因天地之災。又觀其民之饑飽勞逸以參之，盡其陽節，盈吾陰節，而奪之利。宜爲人客，剛彊而力疾，陽節不盡，輕而不可取。宜爲人主，安徐而重固，陰節不盡，柔而不可迫。

范蠡觀察天象：「陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。」在此他領悟到事物的發展有此消彼長、循環交替的規律。軍事上的攻守情勢，也受這種規律支配。他認爲挑戰的一方，要用陽道（「先則用陽」）；應戰的一方，則用陰道（「後則用陰」）；進攻的一方，有「剛彊力疾」的「陽節」；防守的一方，有「安徐而重固」的「陰節」。范蠡輔佐越王興師伐吳，駐軍在五湖地區，吳人出來挑戰，一日五次。范蠡觀察形勢，勸越王布陣固守，以「盡其陽節，盈吾陰節」。結果他戰略勝利，「居軍三年，吳師自潰」。

范蠡把陰陽從氣的觀念上提升，而視爲兩種相對的功能，彼此有互爲消長、循環交替的關係。這樣，陰陽就具有普遍性與象徵性，任何兩種相對事物的性質與功能都可以用陰陽來代表<sup>⑧4</sup>。

戰國時代的陰陽觀念，一方面是沿襲先期原有的本義、引申義；另一方面也順着范蠡的路子擴大陰陽的象徵意義，用以代表各種相對事物的性質與功能。前者例如：

長城之陽，魯也；長城之陰，齊也。（管子、輕重乙）

蟻冬居山之陽，夏居山之陰。（韓非子、說林上）

仲冬斬陽木；仲夏斬陰木。（周禮、地官、山虞）<sup>(85)</sup>

這是用陰陽表示方位。

陰陽於人不翅於父母。（莊子、大宗師）

至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫出乎地。兩者交通成和，而物生焉。（又、

田子方）

春者陽氣始上，故萬物生，……秋者陰氣始下，故萬物收。（管子、形勢解）

占夢掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶。（周禮、春

<sup>(84)</sup> 李漢三懷疑《國語》一書談陰陽五行部份有晚出之嫌（見所著先秦兩漢之陰陽五行學說），但是他未能提出具有說服力的論證。退一步說，《國語》果如日人飯島忠夫所考，成書於西元前三百年左右（見所著支那曆法起源考），它也是孟、荀之間的作品，其中的陰陽觀念也足以代表戰國時代的一種思想趨向。

<sup>(85)</sup> 李漢三說：「《周禮》於《漢志》，無所說明，……梁任公以《考工記》有『專無錡，然無函，秦無盧，胡無弓車』之語，判為戰國末葉之書（古書真偽及其年代考，第六章），衡諸所言陰陽五行，是也。」（先秦兩漢之陰陽五行學說，頁四五）



官、占夢

是天地之變，陰陽之化。（荀子、天論）

以上各例的陰陽，都是指天地之氣。至於用陰陽來代表相對事物的性質與功能，例如：

且以巧鬥力者，始乎陽，常卒乎陰。（莊子、人間世）

這是用陰陽來代表兩種鬥力的技巧。

大師掌六律、六同，以合陰陽之聲。陽聲：黃鍾、大簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射；

陰聲：大呂、應鍾、南呂、函鍾、小呂、夾鍾。（周禮、春官、大師）

這是用陰陽來代表樂聲。

凡陽祀，用騂牲毛之；陰祀，用黝牲毛之。（周禮、地官、牧人）

這是用陰陽來區分祀禮。

鼎俎奇，而簠豆偶，陰陽之義也。（禮記、郊特牲）

這是用陰陽來區分祭品，並且配以奇偶。

《易傳》中，《象》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》五傳，都使用陰陽；《序卦》、《雜卦》兩傳則不用。前五傳的陰陽觀念，與上述戰國時代的陰陽觀念大體是一致的，不外乎指天地之氣或兩種相對的功能。不過《易傳》作者比別人多一套憑藉，他們可以利用卦爻來象徵陰陽，在論述上可以得到一些方便。

在《象傳》，陰陽各出現兩次，句例如下：

內陽而外陰，內健而外順。（泰象）

內陰而外陽，內柔而外剛。（否象）

《泰》的內卦是《乾》，外卦是《坤》；《否》的內卦是《坤》，外卦是《乾》。《象傳》作者，分別用陰陽來指稱《乾》、《坤》。可知陰陽是《乾》、《坤》的卦象。在《象傳》作者心目中，《乾卦》主要象徵剛健創生的功能；《坤卦》主要象徵柔順含容的功能<sup>86</sup>。這兩種功能是萬物生成的首要條件，所以他分別稱之為「乾元」、「坤元」。他可能認為陰陽足以代表乾元、坤元這兩種功能，所以用為《乾》、《坤》的卦象。

在《象傳》，陰陽各出現一次。句例如下：

潛龍勿用，陽在下也。（乾、初九、象）

履霜，堅冰至，陰始凝也。（坤、初六、象）

據此可知，《小象》作者是把陰陽用為爻象。陽既可以「在下」，陰既可以凝為霜，顯然是以陰陽為天地之氣。

在《文言傳》，陰出現兩次，陽出現三次。句例如下：

潛龍勿用，陽氣潛藏。（乾文言）

陰雖有美含之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成而代有終

⑧⑥ 參見下文第三章、一、象傳內容分析。

也。(坤文言)

陰疑於陽必戰，爲其嫌於无陽也。故稱龍焉。猶未離其類也，故稱血焉。(坤文言)以上「陽氣潛藏」是釋《乾》初九。「陰雖有美含之以從王事……」，是釋《坤》六三。「陰疑於陽必戰……」，是釋《坤》上六。由此可知，《文言》作者也是用陰陽爲爻象。從《乾文言》看，陰陽是天地之氣；不過在《坤文言》，作者又着眼於陰陽所代表的兩種功能。

在《繫辭傳》，陰陽各出現九次。句例如下：

一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。仁者見之，謂之仁；知者見之，謂之知；百姓日用而不知。……陰陽不測之謂神。(上傳、第五章)

陰陽之義配日月(上傳、第六章)

陽卦多陰，陰卦多陽。其故何也？陽卦奇，陰卦耦。其德行何也？陽一君而二民，君子之道也；陰二君而一民，小人之道也。(下傳、第四章)

子曰：《乾》、《坤》其易之門邪！《乾》，陽物也；《坤》，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。(下傳、第六章)

以上各例，除下傳第四章以外，作者都是用陰陽來代表兩種相對的功能。陰陽是道生成萬物的兩種作用，在本體宇宙論上，與乾坤是異名而同實。陰陽變化，神妙難測，彼此感應，交替，也彼此配合，來具現天地生化萬物的功能。至於下傳第四章，是落實在卦爻上來談陰陽。作者依據爻畫數目的奇偶來爲八卦作陰陽兩類的區分。這是認爲陽代表奇，陰代表偶。

此外作者又用陽爻代表君，陰爻代表民。陽卦象徵君子之道，陰卦象徵小人之道。事實上都是擴大陰陽的象徵意義而產生的聯繫。

在《說卦傳》，陰陽各出現四次。句例如下：

昔者聖人之作《易》也，……觀變於陰陽而立卦。（第一章）

是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。（第二章）

萬物出乎震，……戰乎乾。乾，西北之卦也。言陰陽相薄也。（第五章）

以上一、二兩章中的陰陽，都是指兩種相對的功能。所以可作為立卦的依據，又可代表天道。至於「分陰分陽」，則是說爻象據陰陽而分，陰陽也即具現在爻象中。第五章的「陰陽相薄」，又是指氣而言。

如上所說，《易傳》各篇對於陰陽的取義雖有歧異，但基本上都是沿襲春秋以來的觀念，不外乎指天地之氣及兩種相對的功能。這是戰國時期人們的共識。不過《易傳》的陰陽也不是沒有特色：它由卦爻來象徵，被用為卦象、爻象，這是第一點特色。作為道生化萬物的兩種功能，它具有形而上的性格，這是第二點特色。

《易傳》中與陰陽同屬一類的詞語，有乾坤、剛柔。我們把乾坤、剛柔與陰陽這三組詞語在《易傳》各篇出現的次數拿來作一比較，可以看出各篇作者在這類詞語使用上的重點所在。現在列表如下<sup>(87)</sup>：

⑧7

表中數字，為出現次數。加括弧（）者，表示係引用《經》文。詞語如取重疊形態，按一次計算。

從上表可以看出，《彖》、《象》兩傳對於易卦、易道的論述，是以剛柔為主要觀念；《繫

陽	陰	柔	剛	坤	乾	詞 語 篇 名
2	2	39	59	2	5	彖
1	1	6	13	1	(1)	象
3	2	1	3	2	(3)/7	文言
9	9	13	11	17	17	繫辭
4	4	3	4	9	9	說卦
0	0	0	0	0	0	序卦
0	0	1	1	1	1	雜卦

辭傳》則以乾坤為主，其次是剛柔，然後才輪到陰陽。事實上《彖》、《象》、《文言》三傳，對於陰陽都只是偶而提到，在這方面都沒有明確的、有系統的論述。《繫辭傳》在陰陽作為卦象、爻象及兩種相對的功能這方面，說得都比前述三傳清楚，也比較有系統；但與乾坤相比，作者在這方面的論述仍嫌簡略。

在《易傳》，把陰陽看成天地之氣的是《象傳》與《文言》。這兩傳的作者，並未據此而構成一套宇宙論。把陰陽用為宇宙論詞語的，是《繫辭傳》。《繫辭傳》作者是從功能的觀念上來談陰陽，所以說「陰陽不測」、「陰陽合德」；更值得注意的是，他所謂「一陰一陽之謂道」，這道內在於人，就是人的善性，即「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」的仁智之性。性與道是一，仁智的功能與陰陽也是一。因此陰陽不可能是質實的氣，它是儒家本體宇宙論中的詞語，不是陰陽家、雜家氣化宇宙論中的詞語，這分際是必須明辨的。把陰陽用作氣化宇宙論的詞語是由《呂氏春秋》開始，到了《淮南子》作者手裡，陰陽就成為氣化宇宙論的中心觀念了。《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》：

太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章，渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。……萬物所出，造於太一，化於陰陽，萌芽始震，凝濇以形，形體有處，莫不有聲。

這種萬物化於陰陽的說法，《淮南子》作者加以繼承，就構成一套很有系統的氣化宇宙論。《淮南子·天文篇》：

天墜未形，鴻鴻翼翼，洞洞瀟瀟，故曰太昭。道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月。日月之淫爲精者，爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。……天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景。幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化。是故陽施陰化。天之偏氣，怒者爲風；地之含氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝，則散而爲雨露；陰氣勝，則凝而爲霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者陽之主也，是故春夏則群獸除，日至而麋鹿解。月者陰之宗也，是以月虛而魚腦減，月死而羸蟬焦。

宇宙生氣而有天地，天地相配而成陰陽，陰陽表現爲四時，四時作用生萬物。積聚陽的熱氣產生火，火之精是日。積聚陰的寒氣形成水，水之精是月。陰陽銜激，又成爲雷霆，爲霧，雨霧霜雪因此而生，鳥獸蟲魚也因此而各有不同的屬性。這一套宇宙論，自成系統，自始至終都有氣貫穿其中，而陰陽又是氣的中心觀念。這裡的陰陽，是形而下的氣，可以生四時，生水火，生日月，還會形成雷霆雨露霜雪。這與《繫辭傳》從善性，從仁智那裡見陰陽，見道，顯然是不同系統、不同性質的說法，它們之間的歧異，也標示着先秦儒學與秦漢雜學在思想上實有的分際。





### 第三章 各篇內容的分析

#### 一、彖傳

(一)解經方式：《彖傳》共六十四條，分別解釋《周易》的卦名與卦辭，並且進而申論卦義。有些卦的《彖傳》，釋卦名、釋卦辭、論卦義三部份，層次分明，很容易分辨；也有些卦的《彖傳》，作者是他對卦名、卦辭及卦義的意見綜合在一起來表達的。前者如《豫卦、彖傳》：

《豫》，剛應而志行，順以動，《豫》。

《豫》順以動，故天地如之，而況「建侯行師」乎。<sup>⑧⑧</sup>

天地以順動，故日月不過，而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。《豫》之時，義大矣哉。

以上引文第一段即釋卦名；第二段釋卦辭；第三段是申論卦義。把這三層意思綜合在一起來表達的，則如《乾卦、彖傳》：

大哉乾「元」，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以禦天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃「利貞」。首出庶物，萬國咸寧。

⑧⑧ 《易傳》引用《經》文部份，加括弧「」以便辨識。

又如《家人卦·象傳》：

《家人》，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正。正家，而天下定矣。

以上兩卦《象傳》中，都含有卦名、卦辭的解釋，也有卦義的申論；但作者把這三層意思綜合在一起，你明白了卦義之後，自然也就懂得了卦名與卦辭的意旨。此外，也有把卦義的申論配屬在卦名或卦辭的解釋之中的。總之《象傳》的行文相當靈活，不拘一格。

《象傳》對於卦名、卦辭的解釋，以及卦義的申論，大體着眼於三個方面，即詞義、象位與義理。據詞義而作解釋的，例如：

《需》，須也。（需象）

《師》，衆也。「貞」，正也。（師象）

這是一般文字訓詁上最常見的方式。據象位而作解釋的，例如：

《屯》，剛柔始交而難生。動乎險中，大「亨」「貞」。（屯象）

《小畜》，柔得位而上下應之，曰《小畜》。健而巽，剛中而志行，乃「亨」。（小畜象）

這種解《經》方法，是把卦爻的象與位加以配合，形成一些情況，產生一些觀點，提出一些意見。從這裡可以看出作者對於易學傳統的繼承與發揮。至於據義理而作解釋的，例如上文所引的《乾象》與《家人象》。這種解《經》方法，是據卦名、卦辭以及卦爻象位，配合道德思想，作出一些說明。從這裡可以看出作者對於儒家思想的繼承與發揮。象位與義理的內容比

較複雜而且又最能表現《象傳》思想的特色，下文分別作進一步的討論。

(二)象位：

1. 卦象與卦位——在占筮活動中，每一個卦都會發展出一些象徵意義，作為判斷吉凶悔吝或指點行為方向的依據。重卦的卦象，原則上決定於其中兩個單卦的卦象與卦位。單卦的卦象，春秋時代已有一些說法<sup>⑧9</sup>，《象傳》作者繼承這些說法，又有所發揮。綜合《象傳》中單卦的卦象，可以列表如下<sup>⑨0</sup>：

⑧9 參見上文第二章、一、易學傳統。

⑨0 表中卦象，前加\*符號，表示已見於《左傳》或《國語》。各卦象所見於《象傳》的情形如下（下文僅列舉卦名，省略「象」字）：《乾》為天，見於《乾》《履》《泰》《否》。為君子，見於《泰》《否》。為上，見於《泰》《否》。為健，見於《需》《訟》《小畜》《泰》《同人》《大有》《无妄》《大畜》《夬》。為剛，見於《訟》《否》《大壯》。為陽，見於《泰》《否》。《坤》為地，見於《坤》《泰》《否》《晉》《明夷》。為小人，見於《泰》《否》。為下，見於《泰》《否》。為順，見於《坤》《師》《比》《泰》《豫》《臨》《觀》《剝》《復》《晉》《明夷》《革》《升》。為柔，見於《否》《剝》《明夷》。為陰，見於《泰》《否》。《震》為雷，見於《屯》《噬嗑》《恒》《解》《震》。為動，見於《屯》《豫》《隨》《噬嗑》《復》《无妄》《恒》《大壯》《解》《益》《歸妹》《豐》。為剛，見於《隨》《噬嗑》《恒》《益》。《巽》為風，見於《恒》。為命，見於《巽》。為木，見於《井》《鼎》《渙》《中孚》。為入，見於《蠱》《恒》。為柔，見於《蠱》《恒》《益》。為巽，見於《小畜》《蠱》《觀》《大過》《恒》《益》《鼎》《升》《漸》《中孚》。《坎》為水，見於《坎》《井》《渙》。為雨，見於《屯》《解》。為險，見於《屯》《蒙》《需》《訟》《師》《坎》《蹇》《解》《困》《節》。為剛，見於《節》。《離》為火，見於《睽》《革》《鼎》。為明

卦名							
事物象徵							
卦							
德性象徵							
象							
兌	艮	離	坎	巽	震	坤	乾
澤* (水)、女。	山* 、男、賢人。	火* 、明(日)* 、電、女。	水* 、雨。	風* 、命(教令)、木。	雷* 。	地* 、小人、下(居下位者)。 。	天* 、君子、上(居上位者)。 。
說、柔。	止、剛、篤實。	麗、柔、文、明、文明、聰明。	險、剛。	入、柔、巽(遜)。	動、剛。	順* 、柔、陰。	健、剛、陽。

從上表可以看出，《彖傳》的單卦卦象，在事物象徵方面，基本上是繼承傳統的說法，然後自己再加以發揮；在德性象徵方面，只有《坤卦》的「順」已見於《國語》，此外都是新見。特別值得注意的是剛柔與陰陽，《彖傳》作者可能是首先把這兩組觀念引進易學的人。剛柔不僅用於卦象，而且也用於爻象。整部《彖傳》，可以說就籠罩在剛柔思想的脈絡中。至於陰陽，只有兩條《彖傳》指《乾》、《坤》兩卦有這種性質。假如這兩條《彖傳》中有關文字的確未經後人更改<sup>⑨</sup>，也只能說《彖傳》作者只是偶然嘗試一下用陰陽代表剛柔而已。陰陽在《彖傳》中並未形成一套系統，其重要性實不能與剛柔相比。前輩學者如高亨、李鏡池他們，都用陰陽來解釋

（日），見於《晉》《明夷》。為電，見於《噬嗑》。為女，見於《睽》《革》。為麗，見於《離》《晉》《睽》《旅》。為柔，見於《噬嗑》《賁》。為文，見於《賁》。為明，見於《噬嗑》《離》《睽》《豐》《旅》。為文明，見於《同人》《大有》《賁》《明夷》《革》。為聰明，見於《鼎》。《艮》為山，見於《蒙》《小過》。為男，見於《咸》。為賢人，見於《大畜》。為止，見於《蒙》《蠱》《賁》《剝》《大畜》《咸》《蹇》《艮》《漸》《旅》。為剛，見於《蠱》《賁》《咸》。為篤實，見於《大畜》。《兌》為澤，見於《睽》《革》《中孚》。為女，見於《咸》《睽》《革》。為說，見於《履》《隨》《臨》《大過》《咸》《睽》《夬》《革》《困》《革》《歸妹》《兌》《節》《中孚》。為柔，見於《隨》《咸》《節》。

⑨ 兩條《彖傳》，指《泰》《否》兩卦《彖傳》。徐復觀先生認為《乾》《坤》兩卦小象及《泰》《否》兩卦《彖傳》中的陰陽字，「是陰陽觀念流行以後，秦漢的易學家中，有人特別重視此四卦，因而加以改寫的。」（中國人性論史，頁五五九）但是否如此目前無法證明。

剛柔，認為兩者沒有區別<sup>②</sup>，因為陽剛、陰柔相配，在傳統文化中已是大家所熟悉的事。但是從易學發展史的角度來看，史料顯示剛柔與陰陽兩組觀念出現的時期是有先後差異的。從上列卦象表中也可看出，卦象的發展是先有具體的物象，然後再發展出比較抽象的德性象徵。在德性象徵中，剛柔的抽象程度高過健、順、動、入；而又低於陰陽。抽象程度越高，對於事物的概括性也越大，而在占筮的解釋上也越靈活。所以在易學中，卦象的發展由「天地」而「健順」，而「剛柔」，而「陰陽」，這個程序是自然合理的。

《象傳》對於卦的剛柔區分，是依據卦畫，如上表所列，剛卦的卦畫都是奇數——三或五；柔卦的卦畫都是偶數——六或四。但剛柔觀念的使用對象，卻不為卦畫所限，它可以廣泛地使用在一切事物之上，代表事物的性質。剛柔配合其他卦象，就可設想出各種性質或同或異的事物，它們在種種遇合中又可以形成豐富的象徵意義。這就是重卦的卦象，占筮的人可以在這裡得到一些啟發與領悟。

每一個重卦，都含有兩個單卦，代表有所遇合的事物。而它們遇合的方式則由卦位來表示。根據高亨的說法，《象傳》卦位，可分為六種，即：

- (1) 異卦相重是上下之位。
- (2) 異卦相重是內外之位。

② 參見高著《周易大傳今注》，李著《易傳探源》。

(3) 異卦相重是前後之位。(4) 異卦相重是平列之位。

(5) 同卦相重是重復之位。(6) 同卦相重而不分其位。<sup>⑨③</sup>

其中第(6)種卦位其實不限於同卦，因此我把它改為「兩卦相重而不分其位」。下文就上列卦位作進一步的說明：

(1) 異卦相重是上下之位：兩個不同的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦分別象徵不同的事物，而它們的關係位置是上下。例如：

《蒙》䷃ 象：「《蒙》，山下有險。」

《蒙》的下卦《坎》，象險；上卦《艮》，象山。它們的配合，取其上下關係，就構成了重卦的卦象：山下有險。《象傳》中，取這種卦位的還有：《訟》《比》《泰》《否》《蠱》《咸》《恒》《晉》《明夷》《睽》《損》《益》《井》《渙》以及《既濟》等卦。

(2) 異卦相重是內外之位：兩個不同的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦分別象徵不同的事物，而它們的關係位置是內外。例如：

《泰》䷊ 象：「《泰》，……內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人。」

《泰》的下卦是《乾》，象陽、健、君子；上卦是《坤》，象陰、順、小人。它們的配合，取其內外關係，就構成了如上引文所描述的重卦卦象。《象傳》中，取這種卦位的還有：《否》

⑨③ 參見《周易大傳今注》頁二一。

《无妄》《明夷》《家人》以及《渙》等卦。

(3) 異卦相重是前後之位：兩個不同的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦分別象徵不同的事物，而它們的關係位置是前後。例如：

《需》䷄ 象：「需」，須也。險在前也，剛健而不陷。」

《需》的下卦是《乾》，象健；上卦是《坎》，象險。它們的配合，取其前後的關係，就構成了如上引文所描述的重卦卦象。《彖傳》中取這種卦位的還有《蹇》卦。

(4) 異卦相重是平列之位：兩個不同的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦分別象徵不同的事物，而它們的關係位置是平列。例如：

《屯》䷂ 象：「屯」，……雷雨之動滿盈。」

《屯》的下卦《震》，象雷；上卦《坎》，象雨。它們的配合，取其平列、並行的關係，就構成了如上引文所描述的重卦卦象。《彖傳》中取這種卦位的，還有：《師》《小畜》《履》《同人》《大有》《豫》《隨》《蠱》《臨》《觀》《噬嗑》《賁》《剝》《復》《无妄》《大畜》《大過》《咸》《恒》《大壯》《晉》《睽》《解》《益》《夬》《革》《升》《困》《革》《鼎》《漸》《歸妹》《豐》《旅》《節》以及《中孚》等卦。

(5) 同卦相重是重複之位：兩個相同的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦象徵同一種事物，而有重複出現的情況。例如：

《習坎》䷜ 象：「習坎」，重險也。」

《習坎》的下卦、上卦都是《坎》。《坎》象險。兩個《坎卦》的配合，取其重複的關係，就構



成了如上引文所描述的重卦卦象。《彖傳》中，取這種卦位的還有：《離》《巽》兩卦。

(6) 兩卦相重而不分其位：兩個相同或相異的單卦相重，配合成一個重卦。這兩個單卦結合成一整體來象徵一種事物，不能再作位的區分。例如：

《震》䷲ 象：「《震》，亨，震來就就，恐致福也。笑言啞啞，後有則也。震驚百里，驚迷而懼邇也。不喪匕鬯，出可以守宗廟社稷，以為祭主也。」（「不喪匕鬯」四字，據郭京本補。）

《震》的下卦、上卦都是《震》，《震》象雷，兩個《震卦》的配合，仍是雷擊而震驚百里的情况。《彖傳》並未取其重復的關係。《彖傳》中，同卦相重而屬於這一類的，還有：《乾》《坤》《艮》《兌》等卦。此外又如：

《噬嗑》䷔ 象：「頤中有物曰《噬嗑》。」

《噬嗑》的下卦是《震》，上卦是《離》。《彖傳》作者不從《震》《離》兩卦的卦象去構想重卦卦象，而從重卦的整體形式上着眼，認為《噬嗑》的卦象是把《頤》䷚ 卦的第四爻改為奇數符號，即「—」，這一符號象徵頤中所含的東西，因此《彖傳》說其卦象為：頤中有物。又如：

《小過》䷽ 象：「《小過》，……有飛鳥之象焉。」

《小過》的下卦是《艮》，上卦是《震》。《彖傳》作者也不從《艮》《震》兩卦卦象去構想重卦卦象，而從重卦整體形式上着眼，認為整卦像一隻飛鳥，三、四兩爻是鳥身，初、二、五、六四爻則為鳥翼<sup>⑨4</sup>，於是據以解釋卦辭。

2. 爻象與爻位——一個重卦之中，有六爻。爻是「一」「--」兩種符號，由下向上依序排列。「一」「--」的原始意義當該是奇數與偶數<sup>95</sup>，而《象傳》的作者又賦予新義，即剛與柔。這就是《象傳》的爻象。「一」象徵剛；「--」象徵柔。爻具有這種象徵意義以後，再配合它們在卦中的位置，即所謂爻位，就可形成種種觀點，引生出種種說法，作為詮釋《經》文的依據。

如上文所說，爻位是爻在卦中的位置。它們由下向上，依序排列，而有初、二、三、四、五、上這些稱謂。在占筮活動中，爻位的變換可以導致卦的變化，也就影響吉凶的斷占；同時爻位的升降也象徵着事物的發展。所以爻位不是一些機械性的定點，它是一個發展的序列。每一個位，代表事物發展的一個階段；每一個位，有它自己的特性，與其他相關的位也有些關聯。我們在《象傳》中所見的爻位觀念，大致可以區分為六種，即：

- (1) 上中下位。(2) 剛柔位。(3) 同位。(4) 反轉位。(5) 比鄰位。(6) 内外位。分別說明如下：

<sup>94</sup> 李鼎祚《周易集解》：「宋衷曰：『二陽在內，上下各陰，有似飛鳥舒翮之象，故曰飛鳥。』」（卷十二、頁十二）不過高亨《周易大傳今注》卻說：「《說卦》曰：『《震》為鶴。』」（釋文引荀爽九家集解本有此句，今本無。鶴，今名天鵝。）又《艮》為山，然則《小過》之卦象是鶴飛過山上。」（頁四八五）按：《說卦》是晚於《象傳》的資料，據以解釋《象傳》，未必恰當。如宋衷所說的取象方式，既有上文所說的《噬嗑》可為例證，當屬可信。

<sup>95</sup> 參見上文第二章、一、易學傳統。

後，就以第一爻即初爻所居爲下位，也稱「本」；而以第六爻即上爻所居爲上位，也稱「末」。第二、第五兩爻所居分別爲兩單卦的中位，簡稱「中」。《彖傳》由這種爻位觀念而發展出來的詞語有：本、末、中、得中、中正、正中、剛中、剛中正、大中、尊位、天位、帝位、不中等。它們的涵義與用例如下：

① 本末：指初、上兩爻。例如：

《大過 ䷛ 象》：「……棟橈，本末弱也。」

所謂「本末弱」，指初、上兩爻都是柔爻。

② 中：居於中位。例如：

《大過 ䷛ 象》：「……剛過而中。」

「中」，指九二、九五。

③ 得中：得居中位。例如：

《訟 ䷅ 象》：「……剛來而得中也。」

指九二，剛爻得居中位。

《同人 ䷌ 象》：「《同人》，柔得位，得中。」

指六二，柔爻得居中位。

《解 ䷧ 象》：「……其來復吉，乃得中也。」

指九二、六五，兩爻分別得居中位。

④中正：指剛爻居五，或柔爻居二。例如：

《同人》䷌象：「……中正而應。」

指六二、九五。

《離》䷄象：「……柔麗乎中正。」

指六二。

《巽》䷸象：「……剛巽乎中正而志行。」

指九五。

⑤正中：同「中正」。例如：

《需》䷄象：「……位乎天位，以正中也。」

指九五。

⑥剛中：剛爻居中位。例如：

《蒙》䷃象：「……初筮告，以剛中也。」

指九二。

《習坎》䷜象：「維心亨，乃以剛中也。」

指九二、九五。

⑦剛中正：剛爻居五。例如：

《履》䷉象：「……亨，剛中正。」

指九五。

⑧ 大中、尊位、天位：居上卦中位，而下卦爲《乾》。例如：

《大有》䷍ 象：「《大有》，柔得尊位大中。」

指六五。

《需》䷄ 象：「……有孚光亨貞吉，位乎天位，以正中也。」

指九五。

⑨ 帝位：居上卦中位，而上卦爲《乾》。例如：

《履》䷉ 象：「……亨，剛中正，履帝位而不疚，光明也。」

指九五。

⑩ 不中：不居中位。例如：

《小過》䷽ 象：「……剛失位而不中，是以不可大事也。」

「不中」，指九三、九四。

(2) 剛柔位：爻象既是按奇偶而分剛柔，爻位也就可以有相同的聯想。奇數位適合剛爻；偶數位適合柔爻。因此初、三、五屬剛位；二、四、上屬柔位。《彖傳》由這種爻位觀念而發展出來的詞語，有：得位、失位、正位、當位、位當、不當位、位不當、過等。它們的涵義與用例如下：

① 得位：剛爻居初、三、五；柔爻居二、四、上。例如：

《小畜》䷈ 象：「《小畜》，柔得位而上下應之，曰《小畜》。」

「柔得位」，指六四。

② 失位：剛爻居二、四、上；柔爻居初、三、五。例如：

《小過》䷽ 象：「……剛失位而不中，是以不可大事也。」

「剛失位」，指九四。

③ 正位：同「得位」。例如：

《家人》䷤ 象：「《家人》，女正位乎內，男正位乎外。」

指六二、九五。

④ 當位：同「得位」。例如：

《節》䷻ 象：「……當位以節。」

指六四、九五、上六。

⑤ 位當：同「當位」。例如：

《既濟》䷾ 象：「……剛柔正而位當也。」

指剛爻居初、三、五；柔爻居二、四、上。

⑥ 不當位：同「失位」。例如：

《噬嗑》䷔ 象：「……柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」

「不當位」，指六三、六五。

⑦位不當：同「不當位」。例如：

《歸妹》䷵ 象：「……征凶，位不當也。」

指九二、六三、九四、六五。

⑧過：同「不當位」。例如：

《大過》䷛ 象：「……剛過而中。」

「剛過」，指九二、九四。

(3) 同位：重卦之中的兩個單卦，各有上、中、下三爻。初爻居下卦的下位，四爻居上卦的下位，因此初與四為同位。二爻居下卦的中位，五爻居上卦的中位，因此二與五為同位。三爻居下卦的上位，上爻居上卦的上位，因此三與上為同位。《象傳》中跟這種爻位觀念相關的詞語，有：應、相與、敵應、不相與等。它們的涵義與用例如下：

①應：爻在相關的位次上彼此剛柔互異，構成相應的關係。所謂相關的位次，一是同位，另一是比鄰位。後者參見下文第(5)項「上下應」條；同位相應的例子如下：

《同人》䷌ 象：「……中正而應。」

指六二應九五。

《恆》䷟ 象：「……剛柔皆應。」

指初六應九四，九二應六五，九三應上六。

②相與：同「應」。例如：

《咸》䷞ 象：「……二氣感應以相與。」

「相與」，指三組同位爻剛柔互異而相應。

③敵應、不相與：同位爻剛柔相同，不能互相應和。例如：

《艮》䷳ 象：「……上下敵應，不相與也。」

指三組同位爻剛柔相同，不能互相應和。

(4)反轉位：今本《周易》六十四卦的排列，是依序兩卦相配而自成一組的。同組的兩卦在結構上有「反轉」或「相對」兩種關係<sup>96</sup>。所謂反轉，是此卦的初爻即彼卦的上爻，此卦的二爻即彼卦的五爻，此卦的三爻即彼卦的四爻，此卦的四爻即彼卦的三爻，此卦的五爻即彼卦的二爻，此卦的上爻即彼卦的初爻。六十四卦中除《乾》與《坤》、《頤》與《大過》、《坎》與《離》、《中孚》與《小過》這四組不能兩兩反轉以外，其餘都是反轉成偶的。反轉成偶的兩卦，彼此以對方的相關爻位作為反轉位。《彖傳》中由這種爻位觀念而發展出來的詞語，有：來、反、下、往、上、上行、進等。它們的涵義與用例如下：

①來：從反轉卦的上卦爻位來到本卦的下卦爻位。例如：

《訟》䷅ 象：「……剛來而得中也。」

指《訟》九二來自《需》䷄ 九五。

<sup>96</sup> 同注<sup>95</sup>。



《賁》䷖ 象：「……柔來而文剛。」

指《賁》六二來自《噬嗑》䷔ 六五。

② 反：同「來」。例如：

《復》䷗ 象：「……剛反。」

指《復》初九自《剝》䷖ 上九返。

③ 下下：同「來」。例如：

《益》䷩ 象：「……自上下下。」

指《益》初九自《損》䷨ 上九下來。

④ 往：從反轉卦的下卦爻位，升到本卦的上卦爻位。例如：

《蹇》䷦ 象：「……往得中也。」

指《蹇》九五自《解》䷧ 九二前往。

⑤ 上：同「往」。例如：

《賁》䷖ 象：「……剛上而文柔。」

指《賁》上九自《噬嗑》䷔ 初九上升。

⑥ 上行：同「上」。例如：

《噬嗑》䷔ 象：「……柔得中而上行。」

指《噬嗑》六五自《賁》䷖ 六二上升。

⑦進：同「上」。例如：

《漸》䷴ 象：「……進得位。」

指《漸》九五自《歸妹》䷵九二升進。

(5)比鄰位：比連鄰近的爻位，構成比鄰位。《象傳》中由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：長、柔乘剛、柔順剛、上同、剛決柔、柔變剛、柔遇剛。跟這種爻位有關的詞語，則為：上下應、志行、正其志。它們的涵義與用例如下：

①長：剛爻居比連的柔爻之下，或柔爻居比連的剛爻之下，居下位的爻有漸漸上升成長的態勢。例如：

《臨》䷒ 象：「《臨》，剛浸而長。」

指初九、九二兩爻。

《復》䷗ 象：「……剛長也。」

指初九。

《遯》䷠ 象：「……浸而長也。」

指初六、六二。

②柔乘剛：柔爻居比連或鄰近的剛爻之上，有凌駕的態勢。例如：

《夬》䷪ 象：「……柔乘五剛也。」

指上六乘五剛爻。

《歸妹》䷵ 象：「……柔乘剛也。」

指六三乘初九、九二；六五、上六乘九四。

③ 柔順剛：柔爻居鄰近的剛爻之下，有順從的態勢。例如：

《旅》䷷ 象：「柔得中乎外，而順乎剛。」

指六五順上九。

《巽》䷸ 象：「……柔皆順乎剛。」

指初六順九二、九三；六四順九五、上九。

④ 上同：同「柔順剛」。例如：

《渙》䷺ 象：「柔得位乎外而上同。」

指六四上同於九五、上九。

⑤ 剛決柔：剛爻比連，對於上位的柔爻有決定性的作用。例如：

《夬》䷪ 象：「夬，決也。剛決柔也。」

指五剛對上六有決定作用。

⑥ 柔變剛：柔爻比連，對於上位的剛爻有改變的作用。例如：

《剝》䷖ 象：「剝，剝也。柔變剛也。」

指五柔爻對上九有改變作用。

⑦ 柔遇剛：柔爻與比連的剛爻相遇。例如：

《姤》䷫ 象：「《姤》，遇也。柔遇剛也。」  
指初六與五剛相遇。

⑧ 上下應：一爻與上下五爻剛柔相異。例如：

《比》䷇ 象：「……上下應也。」

指九五有上下五柔爻相應。

《小畜》䷈ 象：「《小畜》，柔得位，而上下應之，曰《小畜》。」

指六四有上下五剛爻相應。

⑨ 志行：上下卦交接的兩比鄰爻，即三、四兩爻，剛柔相異，表示其志相得，可相輔而行。例如：

《小畜》䷈ 象：「……健而巽，剛中而志行，乃亨。」

「志行」，指九三、六四相應。

《豫》䷏ 象：「《豫》，剛應而志行。」

「志行」，指六三、九四相應。

《升》䷭ 象：「……南征吉，志行也。」

「志行」，指九三、六四相應。

《巽》䷸ 象：「……剛巽乎中正而志行。」

「志行」，指九三、六四相應⑨。

⑩ 正其志：三、四兩爻剛柔相異，表示其志相輔而得正。例如：

《明夷》䷣ 象：「……內難而能正其志。」

「正其志」，指九三、六四相應。

(6) 內外位：內、外是相對的觀念。從爻序由下而上的觀點來看，單卦中，下爻爲內，上爻爲外。但在重卦六爻中，則三、四爲內，餘爻爲外。《象傳》在這方面沒有固定的觀點。作者用「外」、「內」這兩個詞來說爻位時，是隨卦爻結構的情況來決定指稱對象的。分別舉例說明如下：

① 外：指單卦的上爻。例如：

《兌》䷹ 象：「《兌》，說也。剛中而柔外。」

「柔外」，指六三、上六。

② 內：指六爻序列的中間二爻。例如：

《中孚》䷼ 象：「《中孚》，柔在內。」

指六三、六四。

⑨

《象傳》「志行」之說僅見於上列四卦。《象傳》也有「志行」之說，參見下文。

(三)義理：

1. 乾坤與剛柔——《象傳》作者對於乾、坤的論述，當然以《乾象》、《坤象》最為重要；此外其他二十八個含有《乾》或《坤》的重卦中，《象傳》所論，也有值得注意的內容。《乾象》、《坤象》的全文如下：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。(乾象)

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆，柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地無疆。(坤象)

六十四卦中，以「元亨利貞」為卦辭的，除《乾》、《坤》兩卦外，另有《屯》、《隨》、《臨》、《无妄》、《革》等五卦。但是《象傳》作者，只在《乾》、《坤》兩卦中把「元」與卦名連讀，而成「乾元」、「坤元」兩個特殊概念。乾、坤稱「元」，這「元」是甚麼意義呢？在先秦，「元」是「首」的意思<sup>98</sup>，指頭部。由此引申，乃有「首出」、「首要」、「開始」、「根源」等意義。《象傳》作者贊歎「乾元」、「坤元」之後，接着說：「萬物資始」、「萬物資生」。顯然，他認為乾、坤乃是萬物所以生、所以成的首要根據，所以稱之為乾元、坤元。

98

《孟子·滕文公下》：「勇士不忘喪其元。」朱注：「元，首也。」

作為萬物所以生、所以成的首要根據，乾元、坤元究竟有甚麼內涵？《需卦》等十一個含有《乾》的重卦，《彖傳》都用「剛健」來描述《乾》的卦德<sup>99</sup>。這與《乾象》用「雲行雨施」「大明終始」的天德來描述乾元是一致的。這就是說：乾元由一種剛健的創生功能來證實。所謂「剛健」，由「變化不已」來規定，而「變化不已」，又由「各正性命」、「保合大和」來規定。這就是說：乾元的作用，在使萬物變化不已；而這種不已的變化，並非盲目的、機械的，它有所指歸，它使萬物充分地、正常地實現自我，以達到高度和諧的境界。換句話說，萬物盡其本性實現自我、以獲致高度和諧境界的過程中，種種變化、健動的功能，都屬於乾元的作用。

《師卦》等十三個含有《坤》的重卦，《彖傳》都用「柔順」來描述《坤》的卦德<sup>100</sup>。這與《坤象》用「坤厚載物」、「含弘光（廣也）大」的地德及「柔順」而「行地無疆」的牝馬之德來描述坤元，也是一致的。這就是說：坤元由一種柔順的含容功能來證實。所謂「柔順」，由「含弘光大」來規定，而「含弘光大」又由「品物咸亨」、「德合無疆」來規定。這就是說：坤元的作用，在使萬物蓄積富厚，而這種富厚的蓄積，並非雜亂的、僵硬的，它有所簡別，有所融通，而簡別、融通的指歸，則在順成乾元的創生功能，使萬物調適暢遂地完成自我。換句話說，萬物盡其本性完成自我的過程中，種種蓄積、順承的功能都屬於坤元的作用。

<sup>99</sup> 參見注<sup>90</sup>。

<sup>100</sup> 參見注<sup>90</sup>。

據上文的分析，乾、坤二元似乎可以說是屬於宇宙論上的概念。但是我們如果再着眼於剛柔，則又可以有另一層面的了解。在上文第(二)項象位部份已提到過，剛柔是《象傳》在象位方面的重要觀念。剛柔是卦象、也是爻象；剛柔可以決定卦位的性質，也可以決定爻位的性質。如果說卦爻是一些事物的象徵，那麼卦爻中的剛柔應該就是乾、坤二元內在於事物的表徵。歸納《象傳》中的剛柔思想，我們可以探索出《象傳》作者對於乾坤二元的另一層面的見解。下文分兩點來加以說明。

① 得位與失位：《象傳》用剛柔觀念解釋卦象與卦位的，有十二卦<sup>⑩</sup>。其中《恆》、《蠱》、《節》、《既濟》四卦都是柔卦居下，剛卦居上。《恆》、《蠱》兩卦《象傳》就用「剛上而柔下」來說明卦象。在《節卦》則說「剛柔分」，在《既濟》則說「剛柔正」。綜合以上四卦《象傳》的說法可知，作者認為剛卦、柔卦分別有其正位，剛卦居上而柔卦居下，就是它們的正位。所謂「剛柔正」，大概相當於爻位觀念中的所謂「得位」。

《象傳》用剛柔觀念解釋爻象、爻位的，共六十卦<sup>⑪</sup>，其中有三十八卦涉及「位」的問題。所用的詞語大致可分為三組：

甲、得位(當位、位當、正位)、失位(不當位、位不當)——得位多吉，失位多凶。

⑩ 這十二卦是《訟》《否》《大壯》《明夷》《隨》《噬嗑》《咸》《恆》《蠱》《困》《節》以及《既濟》。

⑪ 六十四卦中，除《頤》《革》《震》《豐》四卦外，《象傳》都用剛柔的觀念解釋爻象、爻位。



乙、得中(剛中、得尊位、大中)、不中——得中多吉，不中多凶。

丙、中正(正中)——中正皆吉。

如果把卦爻的觀念落實在事物上，那麼卦爻所處的位，就代表事物所處的情境；卦爻的剛柔性質，就是事物所表現的剛健與柔順的德性；或者說健動創生的功能與順承含容的功能。這些功能的表現，不可避免地要受現實情境的制約，當然它們也影響現實情境。依上文所述《象傳》作者的看法，這種交互影響的關係分為三種：

甲、所謂「得位」、「失位」：前者指剛柔的表現適合於情境，而其表現未必能達到最恰當的地步；後者指剛柔的表現不適合於情境。

乙、所謂「得中」、「不中」：前者指剛柔能作最恰當的表現，而其表現未必能適合於情境；後者指剛柔不能作最恰當的表現。

丙、所謂「中正」，指剛柔既能作最恰當的表現，而其表現又適合於情境。

一卦六爻，《象傳》有所謂「六位時成」的說法，剛柔爻在六位中的經歷，彰著了卦的體性；同樣的，剛健、柔順的德性，在種種情境中的表現，也彰著了事物的體性。這樣，剛柔不僅是乾坤二元內在於事物的表徵，同時它還是決定事物體性的內在根據。因此乾坤二元對

⑩ 如《噬嗑象》：「柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」

於事物來說不僅有宇宙論的意義，同時也有本體論的意義，綜合地說則是一種本體宇宙論的意義。

②感應與不應：《象傳》論述卦象與卦位，有自感應方面着眼的，《泰》、《咸》、《否》三卦可為代表。《泰》䷊，《咸》䷞兩卦都是剛卦居下，柔卦居上。《象傳》都從剛柔交感，相濟相濟方面立說。《泰象》說：

《泰》，「小往大來，吉，亨。」則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。

《咸象》說：

《咸》，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。

至於《否》䷋卦，則與《泰卦》反轉成偶，柔卦居下，剛卦居上。《象傳》從剛柔不能交感、相濟方面取象。它說：

「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下无邦也。

《象傳》論述爻象、爻位，認為同位與比鄰位的爻都有感應關係，彼此剛柔相異則相應，相同則敵應⑩。應與敵應的說法，分布在十八卦中⑪。應則多吉，敵應則不吉。

⑩ 參見上節象位部份。

⑪ 「應」見於下列十七卦《象傳》：《蒙》《師》《比》《小畜》《履》《同人》《大有》《臨》《无妄》《大畜》《恒》《遯》《睽》《革》《升》《鼎》《未濟》。「敵應」見於《艮卦》、《象傳》。

應，有互相引發配合，相輔相成的意思。剛柔感應、相濟的觀點，落實在事物上，就表示事物的剛、柔本性表現為健動創生與順承含容兩種功能時，會互相引發，彼此配合，相輔相成。這也就是乾、坤二元在生成萬物的作用上二而一、一而二的關係。一而不能二，則不能成就生成之功，《象傳》所稱「敵應」屬於這類。二而不能一，則有妨礙，侵犯的流弊。如《困卦》䷮是剛卦居下，柔卦居上，《象傳》從剛被柔所掩蓋方面取象，它說：

《困》，剛揜也。

《象傳》在爻象、爻位方面也有「柔變剛」、「柔乘剛」的說法。如《剝》䷖象：

《剝》，剝也。柔變剛也。

《歸妹》䷵象：

……「无攸利」，柔乘剛也。

這都是剛柔失去平衡，不能感應，而致有越分侵犯的情事。

2. 天地與人文——天道與人事有感應關係，本是占筮活動的基本認定。這一認定的思想根據，是原始宗教信仰。《象傳》作者繼承易學傳統，而以儒家的道德信念代替原來的那種宗教信仰。所謂儒家的道德信念，是來自不忍人之心的自覺、克己復禮的體認、下學上達的澈悟。儒者認定人同此心，心同此理。孟子說：「心之所同然者，何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（告子上）人心所同然的理義，表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非，是人的道德生命日新又新、生機不滯的根據。由此觀照天

地萬物，即可從萬物生生不已的現象上領悟天地生化之道。這天地生化之道，由自我的日新又新、萬物的生生不已而證實；由「天施地生」（益象）健動順承的功能而證實。因此天地萬物與自我的德業可以互相參證，觀照物象可以啓發德業，實踐德業可以參悟物象。這是《象傳》作者在修道立教上的思想特色。這種特色表現在他論述天地之道與人文化成的對應關係上。下文分兩點來加以說明：

①交互感應：作為萬物所以生、所以成的首要根據，乾、坤二元實是二而一、一而二的關係。這種關係顯示在卦爻結構上，就是剛柔的相應；顯示在宇宙間，就是天地的交感；顯示在人文界，就是心志的相通。人觀照到天地有這種化生萬物之道，就可以類比地領悟到人文化成也正如此。人也可以先在人際關係上體會到這種人文化成之道，進而參悟天地化生萬物也正如此。《象傳》中，有十六卦都從「交互感應」這一主題上說明天地與人文的對應關係<sup>①</sup>。其中最具有代表性的例子如下：

天地交而萬物通也。——上下交而其志同也。（泰象）

天地不交而萬物不通也。——上下不交而天下无邦也。（否象）

天地感而萬物化生。——聖人感人心而天下和平。（咸象）

① 這十六卦是《乾》《坤》《泰》《否》《同人》《謙》《賁》《頤》《咸》《家人》《睽》《解》《益》《姤》《歸妹》《巽》。

天地睽而其事同也。……萬物睽而其事類也。——男女睽而其志通也。（睽象）

天地養萬物。——聖人養賢以及萬民。（頤象）

所謂天地交感，是一種「天施地生」的方式。如《乾象》所說：「雲行雨施，品物流形。」《坤象》則說：「坤厚載物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。」這都是說健動與順承兩種功能互相配合以生化萬物。所謂心志相通，《彖傳》的議論範圍涉及家、國、天下，顯然認為這是齊家、治國、平天下的首要條件；也是衆人得以生養的首要條件。心志相通在齊家方面的重性，除上文所引《睽象》所說的以外，值得注意的是《家人象》，它說：

《家人》，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正。正家而天下定矣。

由家庭到天下，本是儒家外王之道的推擴方式。上文所引《泰》、《否》以及《咸卦》的《彖傳》，都足以說明心志相通在治國平天下方面的重要性。

討論到這裡，必須提出一個問題：人憑甚麼可以與他人心志相通呢？這可從《同人象》中得到提示。它說：

文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。

所謂「文明以健，中正而應」，是君子所以為君子的正德，只有具備這種正德的君子，才能跟天下人的心志相通。作為君子的正德，「文明」是指「文理密察」的「智」而言；「健」則指「發強剛毅」的「仁」而言。既仁且智，中道而立，自然能跟天下的人心志相通，互有感應。

② 順時而行：《象傳》中，有三十一卦都從「順時而行」這一主題上說明天地與人文的對應關係<sup>107</sup>。其中具有代表性的例子如下：

天地以順動，故日月不過而四時不忒。——聖人以順動，則刑罰清而民服。（豫象）  
觀天之神道而四時不忒。——聖人以神道設教而天下服矣。（觀象）

日月得天而能久照，四時變化而能久成。——聖人久於其道而天下化成。（恆象）  
天地革而四時成。——湯武革命，順乎天而應乎人。（革象）

日中則昃（昃），月盈則食，天地盈虛，與時消息。——而況人乎。（豐象）  
天地節而四時成。——節以制度，不傷財，不害民。（節象）

日月的運行，四季的變換，都是隨順時序的推移而進行的。《象傳》作者認為這是「天地以順動」，是「天之神道」。這所謂「神道」，是盈虛消息、變化不已、「終則有始」、「恆久而不已」（恆象）的神妙之道。《象傳》也稱為「天行」或「天地之道」<sup>108</sup>。

107. 這三十一卦是《乾》《蒙》《泰》《否》《大有》《豫》《隨》《蠱》《臨》《觀》《剝》《復》《无妄》《頤》《大過》《坎》《恆》《遯》《睽》《蹇》《解》《損》《益》《姤》《升》《革》《艮》《豐》《旅》《節》《小過》。

108. 神道為神妙之道，即天地以順動的變化之道，比觀以上引文即可明白。高亨作注，卻認為「天上有神，而神有神道也。」顯然是誤解，影響他對下文「聖人以神道設教而天下服矣。」的解釋，認為這是《象傳》作者迷信，神道設教以麻醉人民（參見周易大傳今注，頁二一四）。這顯然是更大的誤會。

與順時而行的天地之道相對應，一切人事也有其盈虛消息。《象傳》作者在這方面議論所及，小自個人的動靜行止、飲食豫樂，大至邦國天下的制度、設教、為政、革命，他都強調「適時」的重要性。能夠因時制宜，則大過可預先防範，險要可善加利用，蹇難可靈活因應，損益可適當斟酌；能夠乘時而作，則進退離合都可以適切而有效。所以《象傳》作者不斷地用「大矣哉」來贊歎適時的意義及效用<sup>⑩</sup>。當然，適時而行，並非盲目地附和時尚、追逐潮流，它自有準則。這準則在那裡呢？《大有卦》的《象傳》有重要的提示。它說：

其德剛健而文明，應乎天而時行，是以「元亨」。

由此可知，人文化成之道中，「剛健而文明」是最重要的主觀條件。如上文所說：剛健是仁，文明是智。仁智之德，既是與人心志相通的根據，也是提供行為準則的主體。

## 二、象傳

（一）解經方式：《象傳》有所謂《大象》與《小象》兩部份。《大象》共六十四條，分別解釋《周易》的卦名，並據而申述卦義。《小象》共三百八十六條，分別解釋《周易》的爻辭。

《大象》解釋卦名，全都根據重卦的卦象；而其申述卦義則是把卦象與卦名關聯起來，形成一些事物情境，然後再由此而申述君子修身、治國之道。因此《大象》的撰作目的，可說

⑩參見《豫》《隨》《頤》《大過》《習坎》《遯》《睽》《蹇》《解》《損》《益》《姤》《革》《艮》《旅》等卦《象傳》。

是要人觀卦而進德。即對卦象、卦名多加玩味，以便多方面觸發道德實踐的意念。卦象、卦名，與卦義之間沒有必然的聯繫。作者之所以能從卦象、卦名導出卦義，完全是取類比推理的方式，更深一層的思想根據，則是一種道德上的興會，一種全宇宙是一個道德宇宙的想法。請看下列四例：

天行健，君子以自強不息。（乾 ䷀ 象）

地勢坤，君子以厚德載物。（坤 ䷁ 象）

雲雷，〈屯〉。君子以經綸。（屯 ䷂ 象）

山下出泉，〈蒙〉。君子以果行育德。（蒙 ䷃ 象）

這些《象傳》都是據卦爻結構來定卦象，又把卦象與卦名結合，使它們的意義會歸在「君子」身上，興發出道德意念。《大象》所提到的人物，除君子以外，還有先王、后（君）、上、大人。他們都是有德之士。作者在每一條《大象》中所設計的，由觀卦、定象、到釋名、興義的過程，其實都是有德之士類比興會的心路歷程。人們如果沒有道德實踐的基礎，在奇偶符號「一」「--」的組合中是看不出「自強不息」、「厚德載物」這些道理的⑩。

一般來說，《大象》行文的方式是：卦象——卦名——卦義。例如上文所舉《屯》《蒙》兩卦象傳。也有少數的例外，或不明說卦名，或把卦名用在說卦象的文字中。前者如上文所舉《乾象》，後者如上文所舉《坤象》。無論是那一種方式，每一條《大象》的內容都不外乎兩個重點，一是卦象、卦名；另一是卦義。前者是繼承易學傳統，後者則在發揮儒家思想。



《小象》解釋爻辭，或着眼於爻象、爻位，或從事理上立說。大體是採取先引爻辭後作解釋的方式。在爻辭的引用上，有時相當完整，例如：

「潛龍勿用」，陽在下也。（乾、初九象）

「訟元吉」，以中正也。（訟、九五象）

有時相當靈活，例如：

「六二」之動，「直」以「方」也；「不習无不利」，地道光也。（坤、六二象）

雖「盤桓」，志行正也。（屯、初九象）

「困蒙」之「吝」，獨遠實也。（蒙、六四象）

⑪

孔氏《周易正義》：「凡《大象》君子所取之義，或取二卦之象而法之者，若『地中有水，《師》。君子以容民畜衆。』取卦象包容之義；若《履卦象》云：『上天下澤，《履》。君子以辨上下。』取上下尊卑之義。如此之類，皆取二象，君子法以爲行也。或直取卦名，因其卦義所有，君子法之，須合卦義行事者，若《訟卦》云：『君子以作事謀始。』防其所訟之源，不取天與水違行之象；若《小畜》：『君子以懿文德。』不取風行天上之象。餘皆倣此。』（小畜象、正義按：孔氏所說，有待斟酌。他所謂「取二卦之象而法之者」未嘗棄卦名而不顧。如他所舉的兩例中，「師」這一卦名即有「衆」義（參師象），當是《大象》「容民畜衆」的依據；又「履」跟「禮」有關（禮，履也。見說文一上示部），當是《大象》「辨上下」定尊卑的依據。孔氏所謂「直取卦名，因其卦義所有，君子法之，須合卦義行事者」，也未嘗與卦象毫無關聯。如他所舉的《訟象》，「天與水違行」，正是事物乖違的象徵，這是人間爭訟之源，不能說這一卦象與「作事謀始」無關。

有時則任意截取，不合句讀，例如：

「幹父用譽」，承以德也。（蠱、六五象）

爻辭原作：「幹父之蠱，用譽。」

「閭觀女貞」，亦可醜也。（觀、六二象）

爻辭原作：「閭觀，利女貞。」

更特別的是解釋部份有時竟也全部引用爻辭，這就使得作者的意旨難以揣摩。例如：

《比》之「初六」，「有它吉」也。（比、初六象）

爻辭原作：「初六：有孚，比之无咎。有孚盈缶，終來有它吉。」

《大有》「初九」，「无交害」也。（大有、初九象）

爻辭原作：「初九：无交害匪咎，艱則无咎。」

「小人用壯，君子用罔」也。（大壯、九三象）

爻辭原作：「九三：小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角。」

《大象》《小象》的作者，在卦爻象位及義理上，與《彖傳》作者觀點大體相同，但也有差異。下文分別就《象傳》的卦爻象位與義理作進一步說明。

## （二）象位：

1. 卦象與卦位——《大象》所據以解釋卦名的是重卦卦象。而重卦卦象的構成要素，則是

單卦的卦象與卦位。《大象》中，單卦卦象如下表⑬：

卦名		卦	
事物象徵		德性象徵	
兌	澤 <sup>*</sup> ▲。		
艮	山 <sup>*</sup> ▲。		
離	火 <sup>*</sup> ▲、電▲。	明 ▲。	
坎	水 <sup>*</sup> ▲、雨▲、泉、雲		
巽	風 <sup>*</sup> ▲、木▲。		
震	雷 <sup>*</sup> ▲。		
坤	地 <sup>*</sup> ▲。	健 ▲。	
乾	天 <sup>*</sup> ▲。	坤(順) <sup>*</sup> ▲。	

從上表可以看出，《大象》的單卦卦象，偏重於事物象徵。除《乾》《坤》與《離》三卦以外，全沒有德性象徵，也未使用剛柔及陰陽等觀念。這是它與《彖傳》明顯的差別。就拿事物象徵

來說，多數是繼承傳統的說法，也與《彖傳》有些雷同，只在《坎卦》「雲」、「泉」兩個卦象上可以說是自己獨有的看法。

至於卦位方面，《彖傳》的六種卦位，除「異卦相重是前後之位」及「異卦相重是平列之位」以外，其餘四種都見於《大象》。分別舉例說明如下：

(1) 異卦相重是上下之位：這是《大象》對於異卦相重的卦位基本的看法，所以出現的次數也最多，見於四十八卦。例如：

⑵

表中所列卦象，前加\*符號，表示已見於《左傳》或《國語》；下加▲符號，表示已見於《彖傳》。各卦象所見於《象傳》的情形如下（下文僅列卦名，省略「象」字）：《乾》為天，見於《乾》《需》《訟》《小畜》《履》《泰》《否》《同人》《大有》《无妄》《大畜》《遯》《大壯》《夬》《姤》。為健，見於《乾》。《坤》為地，見於《坤》《師》《比》《泰》《否》《謙》《豫》《臨》《觀》《剝》《復》《晉》《明夷》《革》《升》。為坤（順），見於《坤》。《震》為雷，見於《屯》《豫》《隨》《噬嗑》《復》《无妄》《頤》《恒》《大壯》《解》《益》《震》《歸妹》《豐》《小過》。《巽》為風，見於《小畜》《蠱》《觀》《恒》《家人》《益》《姤》《巽》《渙》《中孚》。為木，見於《大過》《升》《井》《鼎》《漸》。《坎》為水，見於《訟》《師》《比》《坎》《蹇》《困》《井》《渙》《節》《既濟》《未濟》。為雨，見於《解》。為泉，見於《蒙》。為雲，見於《屯》《需》。《離》為火，見於《同人》《大有》《賁》《家人》《睽》《革》《鼎》《旅》《既濟》《未濟》。為電，見於《噬嗑》《豐》。為明，見於《離》《晉》《明夷》。《艮》為山，見於《蒙》《謙》《蠱》《賁》《剝》《大畜》《頤》《咸》《遯》《蹇》《損》《益》《漸》《小過》。《兌》為澤，見於《履》《隨》《臨》《大過》《咸》《睽》《損》《夬》《革》《困》《革》《歸妹》《兌》《節》《中孚》。

山下出泉，蒙。(蒙 ䷃ 象)

《蒙》的下卦《坎》象泉；上卦《艮》象山。它們的配合，取其上下關係就構成了「山下出泉」的卦象。《大象》中，取這種卦位的還有：《屯》《需》《訟》《比》《小畜》《履》《泰》《否》《同人》《大有》《豫》《蠱》《臨》《觀》《噬嗑》《賁》《剝》《无妄》《頤》《大過》《咸》《恆》《遯》《大壯》《晉》《家人》《睽》《蹇》《解》《損》《益》《夬》《姤》《革》《困》《井》《鼎》《漸》《歸妹》《豐》《旅》《渙》《節》《中孚》《小過》《既濟》以及《未濟》等卦。

(2) 異卦相重是內外之位：《大象》並未像《彖傳》那樣明顯地用「內」「外」這種詞語來說卦位。不過當他說「甲中有乙」或「乙在甲中」時，即意味着甲乙有內外的關係，或者也可以說是一種廣義的上下關係。例如：

地中有水，《師》。(師 ䷆ 象)

《師》的下卦《坎》象水；上卦《坤》象地。它們的配合，取其內外關係就構成了「地中有水」的卦象。《大象》中，取這種卦位的還有：《謙》《隨》《復》《大畜》《明夷》《升》以及《革》等卦。

(3) 同卦相重是重複之位：這是《大象》對於同卦相重的卦位基本的看法。八個同卦相重的卦，除《乾》《坤》兩卦外，都屬於這類。例如：

水洊至，習坎。(坎 ䷜ 象)

《坎》的下卦、上卦都是《坎》，《坎》象水，兩《坎》相重，取其重複的關係，就構成了「水洊(再)至」的卦象。《大象》中，取這種卦位的還有《離》《震》《艮》《巽》《兌》等卦。

(4) 兩卦相重而不分其位：《大象》作者對於《乾》《坤》兩卦都認為其中的單卦已結合成一體，不再從重復的關係上來說卦位，而是直接說明它的事物象徵與德性象徵。例如：

天行健。(乾 ☰ 象)

地勢坤。(坤 ☷ 象)

《乾》《坤》兩卦，畢竟是眾卦的根本，所以《大象》作者特別加以重視，不但不分卦位，而且還特地指出它們的德性象徵。

2. 爻象與爻位——爻象與爻位是《小象》解釋爻辭的重要依據。在爻象方面，《小象》作者的基本觀點與《彖傳》作者相同，也認為奇數符號「一」象徵剛；偶數符號「--」象徵柔。他在《乾》《坤》兩卦中改用陰陽來代替柔剛，這也和《彖傳》作者在卦象上偶而使用陰陽是一樣的。在《小象》，陰陽並未形成一套有系統的思想。

在爻位方面，《彖傳》的六種爻位，除「反轉位」以外，其餘五種都可以在《小象》中看到。分別舉例說明如下：

(1) 上中下位：初爻所居為下位，上爻所居為上位，二、五兩爻所居，分別為單卦的中位。《小象》由這種爻位觀念而發展出來的詞語，有：下、卑、始、窮、上、亢、終、中、得中、得中道、中節、中正、正中、中直等。它們的涵義與用例如下：

① 下、卑、始：對初爻的指稱或描述，取下位、卑下或開始的意思。例如：

「潛龍勿用」，陽在下也。(乾、初九象)

「藉用白茅」，柔在下也。（大過、初六象）

「謙謙君子」，卑以自牧也。（謙、初六象）

「履霜堅冰」，陰始凝也。（坤、初六象）

②窮：對初爻或上爻的指稱或描述，取盡頭、終極的意思。例如：

「初六鳴豫」，志窮凶也。（豫、初六象）

「壯于趾」，其孚窮也。（大壯、初九象）

「龍戰于野」，其道窮也。（坤、上六象）

「姤其角」，上窮吝也。（姤、上九象）

③上、亢、終：對上爻的指稱或描述，取上位、高亢或終極的意思。例如：

「元吉在上，大有慶也。」（履、上九象）

「弗遇過之」，已亢也。（小過、上六象）

「比之无首」，无所終也。（比、上六象）

④中、得中、得中道、中節：對二、五兩爻的指稱或描述，取中位、居於中位、或合乎

中道的意思。例如：

「黃裳元吉」，文在中也。（坤、六五象）

「紛若」之「吉」，得中也。（巽、九二象）

「幹母之蠱」，得中道也。（蠱、九二象）

「大蹇朋來」，以中節也。（蹇、九五象）

⑤ 中正、正中、中直：指剛爻居五，柔爻居二<sup>112</sup>，取居於中位又是正位的意思。例如：

「酒食貞吉」，以中正也。（需、九五象）

「不終日貞吉」，以中正也。（豫、六二象）

「顯比」之「吉」，位正中也。（比、九五象）

「同人」之「先」，以中直也。（同人、九五象）

(2) 剛柔位：初、三、五為剛位；二、四、上為柔位。《小象》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：位正當、當位、正位、在位、位不當、不當位、非其位、不當、未得位等。它們的涵義與用例如下：

① 位正當、當位、正位、在位：指剛爻居初、三、五或柔爻居二、四、上。例如：

「夬履貞厲」，位正當也。（渙、九五象）

「六四」，當位疑也。（賁、六四象）

「王居无咎」，正位也。（渙、九五象）

「富家大吉」，順在位也。（家人、六四象）

<sup>112</sup> 有一例外：《艮六五象》：「『艮其輔』，以中正也。」屈萬里先生說：「『正』字韻不叶於前後文，朱晦菴以為羨文，蓋是。以『中』字與『躬』、『終』為韻也。」（先秦漢魏易例述評，頁一八）



②位不當、不當位、不當、未當位、未得位、非其位：指剛爻居二、四、上；柔爻居初、三、五<sup>⑪③</sup>。例如：

「咥人」之「凶」，位不當也。（履、六三象）

「來徐徐」，志在下也。雖不當位，有與也。（困、九四象）

「弟子與師」，使不當也。（師、六五象）

「解而拇」，未當位也。（解、九四象）

「旅于處」，未得位也。（旅、九四象）

久非其位，安得「禽」也。（恆、九四象）

(3) 同位：初與四、二與五、三與上為同位。《小象》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：與、无與、未有與、敵、志行正、志未變、尚合志、正志、固志、中以為志、志在下、大得志、志疑等。它們的涵義與用例如下：

①與：同位爻剛柔互異。例如：

⑪③《需上六象》：「不速之客來，敬之終吉。」雖不當位，未大失也。「按：上六是柔爻居柔位，正是「當位」。高亨認為傳文有誤，他說：「疑『雖』當讀為『唯』，『不』當作『其』。篆文『其』作『𠄎』、『不』作『𠄎』，形相近，故誤。《傳》意：爻辭云：『有不速之客三人來，敬之終吉。』言主人敬客，恰當其位，唯其當位，不為大失，所以終吉。故曰：『不速之客來，敬之終吉也。雖其當位，未大失也。』」（《周易大傳今注》，頁一一〇）

「來徐徐」，志在下也。雖不當位，有與也。（困 ䷮、九四象）指九四雖不當位，但有初六與它相應、相助。

② 无與、未有與、敵：同位爻剛柔相同。例如：

「井谷射鮒」，无與也。（井 ䷯、九二象）

指九二與九五都屬剛爻，彼此未能相應、相助。

「剝牀以辨」，未有與也。（剝 ䷖、六二象）

指六二與六五都屬柔爻，彼此未能相應、相助。

「伏戎于莽」，敵剛也。（同人 ䷌、九三象）

指九三與上九都屬剛爻，彼此相敵。

③ 志行正、志未變、尚合志：初爻為剛，其同位爻為柔。例如：

雖「盤桓」，志行正也。（屯 ䷂、初九象）

「閑有家」，志未變也。（家人 ䷤、初九象）

「已事遄往」，尚合志也。（損 ䷨、初九象）

以上三例，都指初九與六四相應<sup>⑭</sup>。

④ 正志、固志、中以為志：二、五兩中爻剛柔相異。例如：

⑭ 此外《臨 ䷒》初九象也有「志行正」的說法；《中孚 ䷼》初九象也有「志未變」的說法。

「嘉遯貞吉」，以正志也。（遯 ䷠、九五象）

指九五與六二相應。

「執用黄牛」，固志也。（遯 ䷠、六二象）

指六二與九五相應。

「九二」「利貞」，中以為志也。（損 ䷨、九二象）

指九二與六五相應。

⑤ 志在下：第四爻與初爻剛柔相異。例如：

「來徐徐」，志在下也。（困 ䷮、九四象）

指九四與初六相應。

⑥ 大得志：上爻或五爻與其同位爻剛柔相異。例如：

「弗損益之」，大得志也。（損 ䷨、上九象）

指上九與六三相應。

「惠我德」，大得志也。（益 ䷩、九五象）

指九五與六二相應<sup>⑪</sup>。

⑦ 志疑：初爻與其同位爻剛柔相同。例如：

⑪ 此外《升 ䷭ 六五象》也有「大得志」的說法；《明夷 ䷣ 九三象》則有「志大得」的說法。

「進退」，志疑也。（巽 ䷸、初六象）

指初六與六四同為柔爻。

(4) 比鄰位：比連鄰近的爻位構成比鄰位。《小象》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：順、從上、與上、遇剛、柔道牽、剛柔接、剛柔際、剛柔節、乘剛、不順、志行、志上行、志大行、志剛、上合志、益志、上得志、志可則、得志、志治、信以發志、信志、志舍下、志未得、志未光、志未平、志末、志窮、志亂、志在隨人等⑪。它們的涵義與用例如下：

① 順、從上、與上、遇剛、柔道牽：柔爻居於剛爻之下，有順從或被牽制的形勢。例如：

「童蒙」之「吉」，順以巽也。（蒙 ䷃、六五象）

「食舊德」，從上「吉」也。（訟 ䷅、六三象）

指六三從九四。

「賁其須」，與上與也。（賁 ䷖、六二象）

指六二與（助也）九三。

⑪ 另有「志不舍命」，見於《姤》䷫ 九五象。高亨以為：「『不』當讀為『否』。『否』，閉塞不通也。『舍』借為捨。『志不舍命』，即志否捨命，謂其志閉塞不得行，則捨棄生命也。」（《周易大傳今注》，頁三八〇）按：高說待考。

「无初有終」，遇剛也。（睽 ䷥、六三象）

指六三遇九四。

「繫于金柅」，柔道牽也。（姤 ䷫、初六象）

指初六牽於九二。

②剛柔接、剛柔際：剛爻與柔爻相交接，有相濟、相助的意思。例如：

「子克家」，剛柔接也。（蒙 ䷃、九二象）

指九二與六三交接。

「樽酒簋二」，剛柔際也。（坎 ䷜、六四象）

指六四與九五交接。

剛柔之際，義「无咎」也。（解 ䷧、初六象）

指初六與九二交接。

③剛柔節：指剛柔爻各有節度。例如：

「玉鉉」在「上」，剛柔節也。（鼎 ䷱、上九象）

指上九與六五剛柔爻分居上與五，各有節度。

④乘剛、不順：柔爻居於剛爻之上，有相凌駕、不順從的形勢。例如：

「六二」之難，乘剛也。（屯 ䷂、六二象）

指六二乘初九。

「勿用取女」，行不順也。（蒙 ䷃、六三象）指六三乘九二。

⑤ 志行、志上行：上下卦交接的兩比鄰爻即三、四兩爻，三為柔，四為剛。就第四爻說是「志行」，就第三爻說是「志上行」。例如：

「愬愬終吉」，志行也。（履 ䷉、九四象）指九四與六三相應⑩。

「衆允之」，志上行也。（晉 ䷢、六三象）指六三與九四相應。

⑥ 志大行：上卦與下卦交接的爻即第四爻，為剛爻，上下有比連的柔爻相應。例如：「由豫大有得」，志大行也。（豫 ䷏、九四象）指九四有上下五柔爻相應。

⑦ 志剛：下卦與上卦交接的爻即第三爻，為柔爻，上下有比連的剛爻相應。例如：

「武人爲于大君」，志剛也。（履 ䷉、六三象）指六三與上下五剛爻相應。

⑩ 此外《否》䷋、《睽》䷥、《未濟》䷿三卦九四《象傳》，也有「志行」的說法。

⑧上合志、益志：某爻與上一比鄰爻剛柔相異。例如：

「有孚惕出」，上合志也。（小畜䷈、六四象）指六四與九五相應<sup>⑪⑧</sup>。

「告公從」，以益志也。（益䷩、六四象）指六四與九五相應。

⑨上得志、志可則：上爻為剛，下有柔爻相比鄰。例如：

「白賁无咎」，上得志也。（賁䷖、上九象）

「不事王侯」，志可則也。（蠱䷑、上九象）

以上兩例，都指上九與六五相應。

⑩得志：初爻為剛，上有柔爻相比鄰。例如：

「无妄」之「往」，得志也。（无妄䷘、初九象）

指初九與六二相應。

⑪志治：初爻為柔，上有剛爻相比鄰。例如：

「利武人之貞」，志治也。（巽䷸、初六象）

指初六與九二相應。

⑪⑧

此外《大畜》䷙九三《升》䷭初六《象傳》也有「上合志」的說法。

⑫ 信以發志、信志：柔爻居中，下有剛爻相比鄰，為信以發志；剛爻下有當位的剛爻相比鄰，稱信志。例如：

「厥孚交如」，信以發志也。（大有 ䷍、六五象）  
指六五與九四相比鄰。

「改命」之「吉」，信志也。（革 ䷰、九四象）  
指九四與九三相比鄰<sup>⑪⑨</sup>。

⑬ 志舍下、志未得、志未光、志未平、志末、志窮：某爻與其下位的比鄰爻剛柔相同。例如：

「係丈夫」，志舍下也。（隨 ䷐、六三象）  
指六三捨六二。

「同人于郊」，志未得也。（同人 ䷌、上九象）  
指上九與九五同為剛爻<sup>⑫⑩</sup>。

「萃有位」，志未光也。（萃 ䷬、九五象）  
指九五與九四同為剛爻，餘都為柔爻。

⑪⑨ 此外《豐》䷶六二象也有「信以發志」的說法；《兌》䷹九二象也有「信志」的說法。  
⑫⑩ 此外《謙》䷎上六《困》䷮九五《象傳》也有「志未得」的說法。



「觀其生」，志未平也。（觀 ䷓、上九象）

指上九與九五同為剛爻，餘都為柔爻。

「咸其脢」，志末也。（咸 ䷞、九五象）

指九五與九四同為剛爻，而九五又是比連的剛爻之末。

「頻巽」之「吝」，志窮也。（巽 ䷸、九三象）

指九三與九二同為剛爻<sup>(12)</sup>。

<sup>(14)</sup> 志窮、志亂、志在隨人：某爻與其上位的比鄰爻剛柔相同。例如：

「初六鳴豫」，志窮「凶」也。（豫 ䷏、初六象）

指初六與六二同為柔爻<sup>(12)</sup>。

「乃亂乃萃」，其志亂也。（萃 ䷬、初六象）

指初六與六二同為柔爻。

志在「隨」人，所「執」下也。（咸 ䷞、九三象）

指九三與九四同為剛爻。

<sup>(12)</sup>

<sup>(12)</sup>

某爻與其上位的比鄰爻剛柔相同也稱「志窮」。參見下文<sup>(14)</sup>條。  
此外《旅 ䷷》初六象也有「志窮」的說法。

(5) 内外位：下卦三爻爲內，上卦三爻爲外。或以上爻爲外，餘爻爲內。《小象》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：志在內、志在外、志在君等。它們的涵義與用例如下：

① 志在內：上爻爲柔，剛爻在它之下(內)。例如：

「敦臨」之「吉」，志在內也。(臨 ䷒、上六象)

指初九或九二在上六之內。

「往蹇來碩」，志在內也。(蹇 ䷦、上六象)

指九五或九三在上六之內。

② 志在外、志在君：下(內)卦某爻與上(外)卦的同位爻剛柔相異。例如：

「拔茅征吉」，志在外也。(泰 ䷊、初九象)

指初九與六四相應<sup>⑫</sup>。

「拔茅貞吉」，志在君也。(否 ䷋、初六象)

指初六與九四相應。

(三) 義理：

1. 觀卦進德——每一卦的《大象》都可以分爲兩部份，前一部份是說卦象以釋卦名；後

⑫

此外《咸》䷞初六象《渙》䷺六三象《也》有「志在外」的說法。

一部份是據卦象、卦名以論卦義。其實說卦象，釋卦名不過是一種手段；論卦義才是主要目的。作者對卦義的論述，全在闡發儒家修己安人的思想，他引導讀者玩味卦象、卦名，進而領悟修己進德、治國安民的道理。我曾為《大象》論卦義部份作過分析，發現涉及修己進德與治國安民的卦義各有三十二條<sup>⑫</sup>。下文就分別綜述其中的內容。

(1) 修己進德：儒家思想中，修己進德的基本問題是道德實踐如何可能？根源性的動力來自何處？如何使這動力源泉滾滾永不衰竭？不但不衰竭，而且能日益壯大。這就牽涉到所謂本體與工夫的問題。先秦儒家雖未使用本體、工夫這類詞語，但當孔子說：「為仁由己」、「我欲仁而斯仁至矣」時，我們知道「為仁」的根據是內在於自我的生命中，而且它是可以自作主宰的。孟子說：「人皆有不忍人之心」，「惻隱之心仁之端也，羞惡之心義之端也，辭讓之心禮之端也，是非之心智之端也。」他已指出人人與生俱來的本心就是一切道德行為的動力根源，它的本體的意義已極明顯。此後《中庸》講「中」講「誠」；《大學》講「明德」，都是就本體而說話。孔子說「克己復禮為仁」，是工夫上的話語；孟子說存養擴充；《中庸》說「自誠明」與

⑫

涉及修己進德的《大象》，卦名是《乾》《坤》《蒙》《需》《小畜》《否》《同人》《隨》《大畜》《頤》《大過》《坎》《咸》《恒》《遯》《大壯》《晉》《家人》《睽》《蹇》《損》《益》《升》《困》《鼎》《震》《艮》《歸妹》《兌》《小過》《既濟》《未濟》。

涉及治國安民的《大象》，卦名是《屯》《訟》《師》《比》《履》《泰》《大有》《謙》《豫》《蠱》《臨》《觀》《噬嗑》《賁》《剝》《復》《无妄》《離》《明夷》《解》《夬》《姤》《萃》《井》《革》《漸》《豐》《旅》《巽》《渙》《節》《中孚》。

「自明誠」，以及與《大學》共同強調的「慎獨」，也都是工夫上的話語。《大象》作者在本體與工夫方面的詞語接近《大學》，而思想的脈絡則可以說是直承孔孟。關於本體，他稱之為「明德」。《晉象》說：

明出地上，《晉》。君子以自昭明德。

所謂「自昭明德」，就是自己使明德昭明彰著地呈現出來。由此可知，明德是自我生命所本具。既然是生命所本具，為什麼還要有使它昭明彰著的工夫呢？這是由於生命中另有障蔽它的成份。因此所謂「自昭」工夫的起點就在這明德的一念驚覺上。《震象》說：

洊雷，《震》。君子以恐懼修省。

這裡的「恐懼」，不是一般畏懼害怕的意思，而是孟子所謂「孔子懼，作《春秋》……吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭。」（孟子、滕文公下）這類的懼。是感受到「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」的憂患，驚覺到「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之」的危機，因而產生的一種懷惕惻隱、悚然戒慎。由這種恐懼而來的修省，主要方式是「反身」。《蹇象》說：

山上有水，《蹇》。君子以反身修德。

所謂「反身」，是反省於自身，即反求諸己的意思。孟子說：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者，皆反求諸己。」（孟子、離婁上）又說：「反身不誠，不悅於親矣。」（同上）「反身而誠，樂莫大焉。」（又、盡心下）據《大象》所說，經

由「反身」而引發的修德工夫，着手處不外乎兩方面：一是「思患而豫防之」（既濟象）；一是「果行育德」（蒙象）。前者包括「懲忿窒欲」（損象）、「非禮弗履」（大壯象）、「有過則改」（益象）。如「行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉」（小過象），都須在自我反省中加以調整、修正。後者則從「慎言語，節飲食」（頤象）做起，此外還要隨時「見善則遷」（益象）。這就須要「多識前言往行以畜其德」（大畜象）；這就須要「朋友講習」（兌象），「以虛受人」（咸象）。這是所謂「順德積小以高大」（升象）的工夫。所謂「積小以高大」，具體地說，就是心智日明，辨察事物的能力增強；品德日高，立身處世的定力充足。關於前者，《大象》有「類族辨物」（同人象）、「同而異」（睽象）<sup>(25)</sup>等說法。關於後者，《大象》有「立不易方」（恆象）、「獨立不懼，遯世無悶」（大過象）等說法。一個君子修養到這種地步，自可有獨立自足的人格，憑自由意志，遂行心願；盡中正之道，順承天命。這就是《大象》所說的「致命遂志」（困象）、「正位凝命」（鼎象）的人格成就，這是一種俯仰無愧、圓滿無礙的境界。

綜合《大象》修己進德的思想，我們可以看出這種「恐懼修省」、「反身修德」的工夫，就是人的明德本體逐步逐步自我呈現、自我彰著的歷程。這個歷程雖然如山泉歸海，曲曲折折，但基本上不離《乾》《坤》兩卦《象傳》所說的格局，即「自強不息」、「厚德載物」。這格局是由明

<sup>(25)</sup> 高亨說：「『同而異』，謂綜合事物之同而又分析其中之異。……同中有異，乃宇宙事物之普遍規律。君子觀此卦象及卦名，從而觀察研究，綜合事物之同，而又分析其中之異。」（《周易大傳今注》，頁三三七）

德本體所呈現的剛健進取、柔順含容兩種精神所造成的。這兩種精神，交互爲用，協調配合，終可使人深造自得於一種俯仰無愧、圓滿無礙的境界。同時也必使人情不容己地由己立、己達進而立人、達人。這當是《大象》要以一半篇幅來論述治國安民之道的緣故。

(2) 治國安民：《大象》論治國安民之道，基本上發揮儒家富之、教之的主張，此外也配合一些古代治道方面的觀念。

所謂富之，主要在掌握自然界萬物的規律，適當地加以運用，因時制宜，因地制宜，使民衆生計得其資憑。《泰象》說：

天地交，《泰》。后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。

無論是農耕抑或畜牧漁獵，都須配合時令來工作。因此「治歷（曆也）明時」（革象）成爲政治上的重要課題。孔子說：「不患寡，而患不均。」（論語、季氏）在財富的分配上，均平原則一向爲儒家所重視，《大象》作者也不例外，他主張：

裒多益寡，稱物平施。（謙象）

所謂教之，是以自己的賢德去感化民衆，改善風俗，培育品德。《漸象》說：

山上有木，《漸》。君子以居賢德善俗。

《蠱象》說：

山下有風，《蠱》。君子以振民育德。

要真正做到改善風俗、振民育德，就要視察各區域，洞燭民情，權衡輕重，來設計教化。

這需要無限的關懷、長遠的打算、永不衰竭的包容民衆、保育民衆的精神。所以《大象》強調：

省方觀民設教。(觀象)

教思无窮，容保民无疆。(臨象)

以此爲基礎，就可以「辨上下，定民志」(履象)，就可以「遏惡揚善，順天休命」(大有象)。孔子說：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」(論語、顏淵)執政者爲民衆所仰望，他的言論、行爲對於民衆具有深遠的影響力。因此《大象》所述，古代治道中的祭祀與刑罰方面的事，也都有教化上的功用。關於祭祀，《大象》以先王的行事作爲典範，它說：

雷出地奮，《豫》。先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。(豫象)

風行水上，《渙》。先王以享于帝立廟。(渙象)

關於刑罰，則以明察謹慎、不拖延、不冤枉爲再三告誡的行事原則：

電雷，《噬嗑》。先王以明罰勅法。(噬嗑象)

山下有火，《賁》。君子以明庶政，无敢折獄。(賁象) <sup>(126)</sup>

雷雨作，《解》。君子以赦過宥罪。(解象)

山上有火，《旅》。君子以明慎用刑，而不留獄。(旅象) <sup>(127)</sup>

<sup>(126)</sup> 「无敢折獄」，是說斷案時謹慎之至，考慮再三，不敢掉以輕心，妄作裁決。

<sup>(127)</sup> 「不留獄」，是說從速判決，不敢拖延。

澤上有風，《中孚》。君子以議獄緩死。（中孚象）

孔子說：「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎。」（論語、顏淵）「無訟」，也是《大象》作者的政治理想。《訟象》說：

天與水違行，《訟》。君子以作事謀始。

所謂「作事謀始」，是從事件的開端處來考慮澈底解決之道。就訟事來說，是要從杜絕爭訟之端上着手。因此上文說的富之、教之，當是君子從政、作事謀始的要務了。

綜合《大象》治國安民的思想，我們可以看出這種由己立己達進而立人達人、富之教之的主張，與古代正德、利用、厚生的政治思想是一致的。從「財成天地之道，輔相天地之宜」，到「振民育德」、「享于帝立廟」、以及「明罰勅法」，種種政務，執政者都要有「容民畜衆」（師象）的胸懷與「繼明照于四方」（離象）的智慧來權衡斟酌，使能有效地實施。而「容民畜衆」的胸懷，「繼明照于四方」的智慧，其實就是上文所說的明德本體所呈現的剛健進取與柔順含容的兩種精神在治國安民的事務上所作的表現。

2. 辨爻正行——《小象》解釋爻辭，使用得最多的義理方面的概念，是「志」，其次是「中」與「道」。「志」見於五十二爻，構成「志行正」、「志未得」等詞語。大致據爻象、爻位立說<sup>②</sup>，而又關聯着人們的行事。「中」見於四十七爻，構成「中正」「中道」等詞語，也根據爻象、爻位

② 參見上文（二）象位部份。



立說<sup>⑫</sup>而關聯着人事。「道」見於二十一爻，除了與「中」結合，構成「中道」以外，也構成「從道」「失道」等詞語。《象傳》沒有「中道」這個詞，把「中」從「位」的意義上提升到「道」的意義上來，是《小象》作者的審見，而他在「志行」方面的看法又有值得注意的地方。下文就從中位與中道、剛柔與志行兩項對《小象》的思想作進一步探討。

(1) 中位與中道：「中」與「中正」這類詞語，在《象傳》常見。它們是用來描述二、五兩爻的。不論剛爻抑或柔爻，居於二、五兩個中位，都可以稱「中」；剛爻居五，柔爻居二，則又可以稱「中正」或「正中」。落實在事物上，則「中」與「中正」都代表事物所處的一種情境，「中」表示事物能作最恰當的表現；「中正」則表示事物既能作最恰當的表現，而其表現又能適合於情境<sup>⑬</sup>。無論如何「中」與「中正」關聯着位與情境來說時，它總有外在的成份，它可以被得到<sup>⑭</sup>，卻沒有必然得到的保證。這必然可得的要求之道是甚麼呢？「中道」。行中道就能得中位。這是《小象》作者的答案。我們在《小象》所看到的，與「中」有關的詞語，不僅是「得中」、「位在中」、「位正中」而已，此外還有「得中道」、「行中」、「以中行」、「中以自考」、「中以行正」、「中以爲實」、「中以爲志」<sup>⑮</sup>。而上列「得中道」以下的這些詞語，在《象傳》中是

⑫ 同注⑪。

⑬ 參見上文一、象傳、(三)義理部份。

⑭ 《象》《象》兩傳都有「得中」的說法。

看不到的。在《小象》,「中」不僅是可居的「位」,而且還是可行的「道」。它可用以「自考」,用以「行正」、「為實」、「為志」。換言之,它成為一種行為的準則、一種心志的指標、一種內在的實踐規範。「中以為志」這句話特別值得注意,它為「中」與「志」這兩個詞都作了重要的詮釋,志,是心之所之。中以為志,就是說「中」作為心志活動的指標或規範。就志來說,中是它活動的依據;就中來說,志是它落實彰顯的關鍵。沒有志行,中只是虛懸的概念,不成其為道;沒有中道,志也無所依歸,不能得其正果。

(2)剛柔與志行:與剛柔有關的「志行」這類詞語,已出現在《象傳》之中。不過《象傳》使用這類詞語,或根據爻象、爻位,或根據卦象、卦位,規律不很明確<sup>132</sup>,而且使用得也不普遍,不能成為重要的觀念。《小象》使用「志行」這類詞語,比《象傳》普遍,而且規律也比較明確,全都根據爻的相應、敵應關係來判定這一爻所表示的志行上的種種情況。我們可以從相應、敵應這一觀點來為《小象》「志行」類的詞語作兩組區分:

<sup>132</sup> 上列詞語分別見於下列各卦爻的《象傳》:「得中」:《巽九二》。「位在中」:《歸妹六五》。「位正中」:《隨九五》。「得中道」:《蠱九二》等。「行中」:《臨六五》。「以中行」:《師六五》。「中以自考」:《復六五》。「中以行正」:《未濟九二》。「中以為實」:《鼎六五》。「中以為志」,《損九二》。

<sup>133</sup> 前者見上文一、象傳(二象位部份)。後者如《泰》《象》說:「……其志不同行。」是由於上下都是柔卦。

第一組，有相應爻的詞語：志行、志大行、志上行、上合志、尚合志、得志、大得志、上得志、志行正、正志、固志、益志、信以發志、志未變、志可則、志剛、志在外、志在君、志在內、志在下、中以為志、志治<sup>⑬</sup>。

第二組，有敵應爻的詞語：志未得、志未光、志未平、志舍下、志在隨人、志末、志疑、志亂、志窮<sup>⑭</sup>。

在《小象》，第一組詞語都用以說明爻辭所謂吉的緣故，或雖不吉而可無咎，或可有所作為的緣故。第二組詞語則用以說明爻辭所謂凶的緣故，或不吉、不能有所作為的緣故。由此可知，《小象》作者與《彖傳》作者一樣，對於剛柔相應、相輔相成的道理是深信不疑的。不過他利用志行這類詞語來說明這個道理，比運用相應、敵應更能切近於人事，也更能給人在行事上作明確的指引。我們從「志在內」、「志在外」、「志在下」、「上合志」以及「志剛」這些詞語的運用上可以知道，剛者之志是向柔，而柔者之志是向剛。志有所向則「志行」；志無所向則「志疑」、「志亂」。「得志」則剛柔相濟，可以「益志」、「固志」、「志行正」而「志治」。「志未得」則剛柔未能相濟，因而「志未光」、「志未平」，甚至「志窮」。「志在隨人」與「志亂」、「志窮」的

⑬ 《小象》另有「信志」的說法，見於《革》䷰九四與《兌》䷹九二，難以看出它們有一致性的相應爻位。兩者唯

一相同的情況，是下位的比鄰爻都屬於得位的剛爻。不知《小象》作者是否認為這就是「信志」的條件。

⑭ 另有「志不舍命」，見於《姤》䷫九五象。九五與上九敵應，似乎也當屬於這一組。參考注⑪。

情況相同。由此可知，盲目跟隨的不良後果。「信以發志」，則柔者藉剛健進取之德的支持，終必可以得遂所願。由此可知，剛健進取之德是心志之所以動所以行的本大源。「中以爲志」的「志」，所成就是剛柔相濟；那麼「中以爲志」的「中」，自然就是剛柔調和適中的意思了。「中道」，就是剛柔調和適中之道，也是志行的正道。《小象》作者主要用心所在，我想應該是引導讀者從爻象、爻位以及爻辭的辨察玩味中省悟中道，以正其志行<sup>⑬〇</sup>。

### 三、文言傳

(一)解經方式：《文言傳》依卦而分《乾》、《坤》兩篇。《乾文言》，朱子《本義》分爲六節，其中一、五兩節解釋卦辭，其餘各節都解釋爻辭。《坤文言》，朱子分爲兩節，第一節解釋卦辭；第二節解釋爻辭。如果以《坤文言》的形式爲基準，在《乾文言》六節中，與《坤文言》最接近的是五、六兩節。李鏡池認爲這兩節與《坤文言》是同一作者<sup>⑬①</sup>。這說法是可信的。《乾文言》第五節與《坤文言》第一節都是釋卦辭部份，都有形上思想，從道的體用方面來論述乾、坤；而在文字上又都有承襲《彖傳》的痕跡。《乾文言》第六節與《坤文言》第二節都是釋爻辭部份，都從人事的觀點解釋爻辭；至於文字則採取比較自由的形式，不像《乾文言》二、三、四

<sup>⑬〇</sup> 以上各詞語的用例，參見上文(二)象位部份。

<sup>⑬①</sup> 參見《易傳探源》(周易探源、頁三一八)。

節那樣，先引爻辭，再作解釋，而是把爻辭中重要的字句配屬在解釋文字中，使人明白它解釋的主題所在。

《乾文言》第一節，是以君子之德來解釋卦辭，與《左傳》襄公九年所記，魯穆姜解釋《隨卦》卦辭「元亨利貞」的文字大體相同，只在兩個字上有差別：《文言》：「元，善之長也。」《左傳》作「元，體之長也。」《文言》：「嘉會足以合禮」，《左傳》作「嘉德足以合禮」。高亨說：「循其文義，以《左傳》為切合，其為《文言》鈔《左傳》，非《左傳》鈔《文言》明矣。」（《周易大傳今注·頁一二》）按：高氏是沿襲歐陽修（易童子問）、崔東壁（洙泗考信錄）的看法。但是文字比較切合，整齊的作品，未必是先寫成的。有一種可能，值得考慮，即《左傳》與《文言》的作者分別是根據同一種舊有的說易資料而寫成上述兩段文字。不過目前文獻不足徵，事實真相不容易確定。《文言》：「元，善之長也」，也見於《左傳》昭公十二年所記子服惠伯解釋《坤·六五》爻辭的一段話中。我們從《乾文言》六節文字上的參差程度來看，再從第五節因襲《彖傳》、第二節與《繫辭傳》雷同（詳下文）的情形來看，有理由相信這六節文字是編集而成，並非出於一人之手<sup>⑬</sup>。因此《乾文言》第一節襲取舊說應是無庸置疑的了。

《乾文言》二、三兩節都是從人事的觀點釋爻辭。第二節行文取設問方式，答言即解釋部份又取「子曰」的形式，與《繫辭傳》十九條釋爻辭的文字形式類似；其中解釋上九爻辭部份，

⑬ 參見《易傳探源》（周易探源，頁三一六）。

又與《繫辭傳》釋爻辭部份的第五條完全相同。合理的解釋，當是《乾文言》第二節與《繫辭傳》釋爻辭部份原屬同一份資料，被不同的編者分別選進《文言》與《繫辭》之中，就產生現在所見的情況。

《乾文言》第三、四兩節解釋爻辭的方式，與《小象》類似，對爻辭都是用一句話作簡略的說明。不過它們解釋爻辭的觀點並不相同，第三節是着眼於人事，第四節則着眼於天象、氣候、四時變化。可能與先秦陰陽家學說有關<sup>⑬</sup>。

《文言》解釋《乾》、《坤》兩卦的卦爻辭，主要觀念不外乎象位與義理，下文分別說明這兩方面的內容。

## (二) 象位：

1. 卦象與卦位——《文言》只涉及《乾》、《坤》兩卦，對於卦辭、卦義的解說，《乾文言》是在一、五兩節，《坤文言》是在第一節。《乾文言》第一節完全從君子之德來說卦辭，所以沒有象位的觀念。《乾文言》第五節與《坤文言》第一節中，作者沿襲了《象》《象》兩傳的看法，有卦

<sup>⑬</sup> 高亨說：「《文言》似將一年十二月分配于六爻，每爻占兩月。認為《乾卦》之六個陽爻循位次而上升，乃象天之陽氣循時序而上升。而龍之活動則以陽氣之上升為轉移，故各爻爻辭又代表天道四時之變化。此近于先秦陰陽家之說矣。」（《周易大傳今注》，頁六八）

象觀念，如以《乾》爲天，爲剛健；以《坤》爲地，爲柔順等。不過《文言》沒有卦位觀念，它不像《象》《象》兩傳那樣，把卦象與卦位配合起來形成一些情況，引發一些觀點，來申說己見。《文言》作者是在《乾象》《坤象》的基礎上，對乾坤二元在體與用方面作出一些描述。而剛健、柔順這些卦象觀念就是他描述乾坤二元的依據。請看下列兩段引文：

大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。（乾文言、第五節）

坤至柔而動也剛，至靜而德方。……坤道其順乎，承天而時行。（坤文言、第一節）

朱子對上引兩段文字的解釋是：「剛以體言；健兼用言。中者其行無過不及；正者其立不偏。四者乾之德也。」「方，謂生物有常。」（周易本義、卷一）參考朱子的說法可以知道，在《文言》，《乾》的卦德有剛健中正，《坤》的卦德有柔順靜方。與《象》《象》兩傳比較還可以看出：中正、靜方是《文言》作者在卦德方面的新見。但是這些卦德，畢竟象徵的意義少，而形容的作用多，它們是乾坤二元的描述語，這一點是很明顯的。

2. 爻象與爻位——《乾文言》第二、三、四、六四節與《坤文言》第二節都是解釋爻辭的，而爻象、爻位是作者解釋時的重要觀點。在爻象方面，作者繼承了《象》《象》兩傳的剛柔與陰陽觀念，以奇數符號「一」爲剛，爲陽，而偶數符號「--」則爲柔，爲陰。在爻位方面，作者繼承了《象》《象》兩傳的上中下位、剛柔位、同位、比鄰位，而自己又加上一種天地人位。分別舉例說明如下：

- (1) 上中下位：初爻所居爲下位，上爻所居爲上位，二、五兩爻所居分別爲兩單卦的中位。

《文言》由這種爻位觀念而發展出來的詞語，有：下、潛、貴、高、窮、極、中、正位、正中、不中等。它們的涵義與用例如下：

①下、潛：對初爻的描述，取卑下、潛隱的意思。例如：

「潛龍勿用」，下也。（乾文言，第三節）

「潛龍勿用」，陽氣潛藏。（乾文言，第四節）

②貴、高、窮、極：對上爻的描述，取尊貴、高亢、盡頭、終極的意思。例如：

上九曰：「亢龍有悔」，何謂也？子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」（乾文言，第二節）

「亢龍有悔」，窮之災也。（乾文言，第三節）

「亢龍有悔」，與時偕極。（乾文言，第四節）

③中、正位、正中、不中：對二、五兩爻的指稱或描述，取居中位或不居於中位的意思。例如：

君子黃中通理，正位居體。（坤文言，第二節）

「中」與「正」都指六五。《文言》「正位」一詞的用法與《象》《象》兩傳不同，後者用法同於「當位」「得位」；《文言》卻用同「中位」。

九二曰：「見龍在田，利見大人」，何謂也？子曰：「龍德而正中者也。」（乾文言，第二節）



「正中」，指九二。《象》《象》兩傳所謂「中正」或「正中」，是指剛爻居五，柔爻居二。《文言》卻以「正中」指剛爻居二，用法與《象》《象》不同<sup>(40)</sup>。

九三，重剛而不中。……九四，重剛而不中。（乾文言、第六節）  
指九三、九四不居於中位。

(2) 剛柔位：初、三、五為剛位；二、四、上為柔位。《文言》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：无位。它的涵義與用例如下：

① 无位：掛剛爻居柔位，或柔爻居剛位。相當於《象傳》所謂「失位」；《象傳》所謂「未得位」。例如：

上九曰：「亢龍有悔」，何謂也？子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」（乾文言、第二節）

「貴而无位」，指上九以剛爻居柔位<sup>(41)</sup>

(3) 同位：初與四為同位，二與五為同位，三與上為同位。《文言》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：无民、无輔。它們都是指同位爻剛柔相同，不能相應。相當於《象傳》的「不相與」；《象傳》的「无與」。例如：

<sup>(40)</sup> 參考屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》，頁四二。

<sup>(41)</sup> 屈萬里先生說：「按：貴而无位，指不當位而言。」（先秦漢魏易例述評，頁四四）

上九曰：「亢龍有悔」，何謂也？子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」（乾文言、第二節）

「高而无民，賢人在下位而无輔」，指上九與九三不能相應<sup>(142)</sup>。

(4) 比鄰位：比連鄰近的爻位構成比鄰位。《文言》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：重剛。它的涵義與用例如下：

① 重剛：剛爻與剛爻相比鄰。例如：

九三，重剛而不中。……九四，重剛而不中。（乾文言、第六節）

指九三與九二相重；九四與九三相重<sup>(143)</sup>。

(5) 天地人位：第五爻為天位，第二爻為地位，第三爻為人位。《文言》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：位乎天德、不在天、不在田、不在人。它們的涵義與用例如下：

① 位乎天德：居於《乾卦》九五爻位。與《象傳》所謂天位、帝位類似。例如：「飛龍在天」，乃位乎天德。（乾文言、第四節）<sup>(144)</sup>。

<sup>(142)</sup> 屈萬里先生說：「高而无民，謂與九三不相應。賢人，謂九三。上九既高而无民，故九三在下位无輔也。」

（先秦漢魏易例述評，頁四四）

<sup>(143)</sup> 參考高氏《周易大傳今注》，頁七二。

<sup>(144)</sup> 朱子說：「天德；即天位也。蓋唯有是德乃宜居是位，故以名之。」（周易本義，頁四）

② 不在天、不在田、不在人：不在天，不居於五。不在田，不居於二。不在人，不居於三。例如：

九三，重剛而不中。上不在天，下不在田，……九四，重剛而不中。上不在天，下不在田，中不在人。（乾文言、第六節）

指九三非居於五與二；九四非居於五、二與三。

### （三）義理：

1. 道的體用——《乾文言》第五節與《坤文言》第一節，都繼承《象傳》而分別對乾坤二元有所論述。《乾象》已有「乾道」這一觀念，即所謂「乾道變化，各正性命」。《乾文言》第四節也有「乾道乃革」的說法。《坤文言》則提出「坤道」這一觀念，它說：「坤道其順乎，承天而時行」。在此我們必須追問：《文言》作者心目中，道究竟是一還是二？如果是一，為甚麼在乾道之外另有坤道一名？如果是二，那麼這二道的關係如何？在它們之上是否還有一更具根源性的萬物生成的依據，即更高一層次的道？最後這個問題的答案顯然是否定的，因為在中國典籍中「道」字的通常用法就是表示最具根源性的萬物生成的依據。道之上不能另有道。事實上在《文言》，我們也看不出乾道、坤道之外另有一更高層次的道。乾坤之外既然沒有另外的道，那麼道就在乾坤之中，乾是道，坤也是道。道既然就是萬物生成的最後根據，那麼乾坤就不會是截然無關的二，乾道、坤道，其實是一道的二名。道，作為形上的存有，本無所謂名，

道是不可名狀的，也不可能憑感官來把握。老子有「道可道，非常道。名可名，非常名。」（老子、第一章）以及「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」（又、第十四章）的說法。這是道的形式意義，即形上性格，是各家之所同<sup>(45)</sup>。如果不得已必須對道「強爲之名」，可能有的名謂方式，一是「辯證的詭辭」<sup>(46)</sup>；另一是「即用見體」<sup>(47)</sup>。《文言》作者是採取後一方式，他從道的剛健中正的創生功能上定「乾」這一稱謂；又從道的柔順靜方的含容功能上定「坤」這一稱謂。剛健中正、柔順靜方，是道在大用流行的情況中所示現的二相。剛柔不是物質硬度的區分，而是緣於健順以立名。所謂健，是指健動的創生功能；所謂順，是指順承的含容功能。不已的健動，不已的創生，是至剛；無限的順承，無限的含容，是至柔。柔不與剛相對相斥，至柔正可以引發創生的健動，所以說：「坤至柔，而動也剛。」同樣地，剛也不與柔相對相斥，至剛也可以引生含容的順承。這是剛健能夠無過與不及、不偏不邪的

<sup>(45)</sup> 道家之所以爲道家，儒家之所以爲儒家，本質上的區別在於道的內容意義，不在於道的形式意義。

<sup>(46)</sup> 指一些有無雙照的說法，如：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」（老子、第一章）「有之以爲利，無之以爲用。」（又、第十一章）等。此外「正言若反」的說法也屬此類，如：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」（又、第十九章）「大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」（又、第四十五章）

<sup>(47)</sup> 如「吾不知其名，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（老子、第二十五章）「反者道之動，弱者道之用。」（又、四十章）

緣故。《文言》所謂「剛健中正」的理據在此。所以無限的含容是不已的創生的依憑；不已的創生是無限的含容的動源。順承而能健動，則順承柔而不弱；含容而有創生，則含容沒有錮蔽。健動而能順承，則健動剛而不愎；創生而有含容，則創生沒有偏執。乾坤相涵，剛柔並濟，是道所呈現的大用，即此大用，可見道體。

道本來無所謂純粹或駁雜，也無所謂靜或動。但從道是一形上存有來說，用「純粹」而「精」及「至靜」來形容，也自有深意<sup>④④</sup>。純粹而精，並非說它超塵絕俗，與物不相接觸；至靜，也不是說它死寂而無動。在卦中，這純粹而精的道是通過「六爻發揮」來展現其蘊涵的，離開六爻就沒有了一個純粹而精的東西虛懸在那裡。在天地間，這純粹而精的道是通過隨時變遷的萬物來展現其蘊涵的，離開萬物也沒有一個純粹而精的東西虛懸在那裡。這純粹而精的道，通過雲行雨施、萬物生生不息、天下平和而展現其剛健中正的乾。但是道雖在健動不已的大用中，道體仍然純粹而精，而且是至靜。這至靜是說它在不已的健動中而不失其定常，這定常就是含容萬物，隨順物情，使物調適暢遂其自性。所以這至靜的道，通過曲成萬物的作用來展現其「德方」，這就是「含萬物而化光」的坤。

④④ 參考《老子》：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」（第二十一章）

## 2. 德的修爲——《乾文言》說：

君子以成德爲行，日可見之行也。（第六節）

在儒家，「成德」是君子之爲君子，其實也是人之爲人的唯一途徑。但是所謂成德，成就是甚麼德呢？又當怎麼樣去成德呢？要回答這兩個問題，就得先找出下列問題的答案：成德的根據是甚麼？在那裡？《坤文言》說：

君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。（第二節）

敬、義，是《文言》作者心目中最重要成德憑藉，不過敬、義本身也是德，敬、義的根據又在那裡呢？這就要從「敬以直內」的「直內」去探究。何謂「直」？《坤文言》的答案是「直其正也。」（第二節）「直內」的說法，顯然表示德是內在生命之中的，這內在的德性只要一念警覺，它就能正直、真誠地呈現，德就具體有成。這一念警覺就是敬，就是「乾乾因時而惕」。敬，是德性主體自覺呈現的關鍵，所以說：「敬以直內」。德性主體也可能有所蔽而失其警覺，因此《文言》作者重視「閑邪，存其誠」的工夫。閑邪，是防患於未然；存其誠，是德性主體長保其真實無妄的本來面目。能如此，則敬貫徹於言行，而有所謂「庸言之信，庸行之謹」。敬，也使人不懈於德，有所成之後而能「善世而不伐」<sup>(49)</sup>。《坤文言》展示「敬以直內」的成就說：

<sup>(49)</sup> 以上引文都見於《乾文言》第二節。

君子黃中通理，正位居體，美在其中而暢於四支，發於事業，美之至也。（第二節）

「黃中通理」，是對內在德性的描述。「正位居體」，是「敬以直內」的實踐。「美在其中而暢於四支」，則指出這由內而外的道德實踐是如孟子所說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（孟子、盡心上）這是誠於中，形於外，既真實而又完美的道德實踐。至於「發於事業」，則是由「敬以直內」而「義以方外」所開展的成德之行。

《坤文言》說：「方其義也。」（第二節）因此，所謂「方外」，就是對於外在的事物作適當合宜的因應。這因應而能適當合宜，當然包括正確的認知，但並非僅是認知而已，更重要的是內在德性主體既仁且智的道德判斷。所以這方面的修為工夫，除了「學以聚之，問以辨之」以外，還要「寬以居之，仁以行之」（乾文言、第六節）。由這種修為工夫所涵養出來的因應事物的能力，就是「知至至之」、「知終終之」。前者是明察幾微，把握事物發展的趨向而因勢利導；後者是審辨事理，判斷事物發展的結果而成全其美。所以《乾文言》說：

知至至之，可與言幾也。知終終之，可與存義也。（第二節）

人如果沒有明察幾微、審辨事理的智慧，就難免會「知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」，因而難逃「亢龍有悔」的命運。

在儒家，人的內在德性是含容富美、難以窮盡的。人只要惕然自勵，敬以直內，義以方外，這內在的美德就如源泉滾滾，永不衰竭，聚為盛德大業。《乾文言》對於這盛德大業有扼

要的說明。它說：

元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁，足以長人；嘉會，足以合禮；利物，足以和義；貞固，足以幹事。君子行此四德者，故曰：「乾，元亨利貞。」（第一節）

《乾文言》又說：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況于人乎？況于鬼神乎？（第六節）

人能體現仁德<sup>150</sup>，就可以與天地合其德。天德剛健中正，地德柔順含容。萬物資天地之德而生而成。君子體現仁德，表現為惻隱怵惕，寬裕溫柔，也有含容萬物的胸襟；表現為勇猛精進，發強剛毅，即具創生盛德大業的願力，萬物因而遂其生，適其性。這是人參贊天地之化育與天地合德的實際成就。

仁必含智，人能朗現其聰明睿智而「文理密察」，就能「知至至之」，「知終終之」，把握事物的正理，堅定而信實地善成其美。這是貞固以幹事，利物以和義，而可以與日月合其明。

<sup>150</sup> 孔氏《正義》解釋「體仁」為「體包仁道，汎愛施生」。我認為這「體」字，用法同於《荀子·修身》：「篤志而體，君子也。」及《淮南子·汜論》：「故聖人以身體之」。「體」就是通常所謂身體力行的體。所以「體仁」可解為「體現仁德」或「實踐仁道」。



人有仁智之德，在行事上輕重緩急的權衡自能合乎時宜，有其理序，使他所接觸的事事物物都能歸於美善，這是嘉會以合禮，而可以與四時合其序。

事物的發展，不外乎消息盈虛。人置身其中對之作價值判斷，就有吉凶禍福的觀念。事物的消息盈虛有其自然的因果，非人所能控制，於是就認為那是由鬼神所主宰<sup>⑤</sup>。人都有趨吉避凶、求福去禍的意願，客觀的事物發展不能都符合人的主觀意願，於是慨歎事與願違之餘，難免怨天尤人或祈求鬼神的福佑。有德的君子，睿智足以辨察事理，仁德足以貞固自持，他為所當為，不為所不當為，在吉中、福中是如此，在凶中、禍中也是如此。如《中庸》所說：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴；素貧賤行乎貧賤；素夷狄行乎夷狄；素患難行乎患難。君子無入而不自得焉。」（第十四章）人之所以能「無入而不自得」，就是把吉凶禍福化歸消息盈虛，必如此，他才真能與鬼神合其吉凶。

先天，指人的精神上達，與形上的道體相契。這時他的言行是道的發用，他的盛德大業是道在現實中的具體呈現，因此他順乎天而應乎人，天地鬼神以及人物都不能相違。後天，指人的個體存在有其形下的限制。大人、聖人，仍然是一個有限的存在，他必須接受現實情

⑤ 《中庸》：「子曰：『鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。』」（第十六章）朱子章句：「程子曰：『鬼神，天地之功用而造化之跡也。』張子曰：『鬼神者，二氣之良能也。』愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也；神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神；反而歸者為鬼，其實一物而已。」

境的制約。無限的含容，不已的創生，都必須在現實的制約中才能具體化、客觀化。如上所說，人的盛德大業既有先天性，也有後天性。如何使先天、後天交會而為一，即有限而無限，這就有賴於人仁智主體的成德之行。

#### 四、繫辭傳

(一)解經方式：《繫辭傳》分為上下兩篇，每篇又分十二章<sup>⑤</sup>。它對《易經》作一般性的論述及重點的詮釋。論述的範圍包括卦爻的製作、《易經》的成書、《易經》的性質、易道的義蘊以及筮法等等。詮釋的對象則是一些重要的觀念及重要的爻辭。除了下傳第五章釋爻辭部份獨立成章以外，其餘的詮釋文字都與論述文字配合在一起。作者以詮釋加強論述，以論述會通詮釋。這就形成了《繫辭傳》文字的特殊風格。例如：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。（上傳、第五章）

這一章共二十句，其中十三句是在解釋詞語，作者把它們連貫起來，就成功地對於易道

<sup>⑤</sup>此據朱子《周易本義》。孔氏《正義》及高亨《注》分章與此稍有出入。

的義蘊作出透闢的論述。

關於爻辭的詮釋，《繫辭傳》中共有十九條。其中七條在上傳第八章，作為這一章中心論旨「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」的例證；另有一條在上傳第十二章，與上下文似乎沒有緊密的關聯，朱子認為是錯簡<sup>⑮</sup>；其餘十一條則都集中在下傳第五章。這十九條的文字風格大體上是一致的，都取「子曰」的方式，對某一條爻辭作出解釋與申論，這與《乾文言》第二節形式類似。兩者對於《乾卦》上九「亢龍有悔」的解釋完全相同，這可能是兩者的作者或編者分別從同一份資料中取材所造成的現象。

《繫辭傳》作者，並未把卦爻的象位當作解經的主要觀點，但是他也不能擺脫易學傳統的影響，在卦爻的討論上會用到象位的觀念。如果只在《繫辭傳》中觀察，我們實在無法為這些零星的象位觀念歸納出系統來，有些甚至是引而未發的，要根據《象傳》《象傳》才知道它究竟何所指陳。不過這也不是說《繫辭傳》的象位觀念毫無新意，仔細比較，仍可發現作者在這方面也有一些特殊見解。下文仍從象位與義理兩方面來進一步討論《繫辭傳》的內容。

## （二）象位：

1. 卦象與卦位——《繫辭傳》是通論的性質，作者並未逐卦討論象與位，只是由於議論所及，運用到一些卦象觀念而已；至於卦位，則未曾涉及。《繫辭傳》的卦象觀念如下表<sup>⑯</sup>：

⑮ 《周易本義》說這一條：「在此无所屬，或恐是錯簡，宜在第八章之末。」（卷三）

卦名								事物象微	德性象微
兌	艮	離	坎	巽	震	坤	乾		
		〔震〕 ▲ 、 〔日〕* ▲ 。	〔雨〕 ▲ 、 〔月〕 。	〔風〕* ▲ 。	〔雷〕* ▲ 。	地* ▲ 。	天* ▲ 。		
〔陰〕 〔小〕 。	〔陽〕 〔大〕 。	〔陰〕 〔小〕 。	〔陽〕 〔大〕 。	〔陰〕 〔小〕 。	〔陽〕 〔大〕 。	柔 ▲、順* ▲、陰 ▲、〔小〕 。	剛 ▲、健 ▲、陽 ▲、〔大〕 。		

從上表可以看出：《繫辭傳》在事物象徵方面的新見是以《坎》象月；在德性象徵方面，則以陰陽、大小這兩組觀念最值得注意。陰陽，本是《象傳》已有的觀念，《繫辭傳》的貢獻是把陰陽卦的區分依據說清楚。它說：

陽卦奇，陰卦耦。（下傳、第四章）

據此可知，八卦之中凡爻畫為奇數的，都屬陽卦；爻畫為偶數的，都屬陰卦。至於大的觀念，可能來自《泰》《否》兩卦的卦辭。所謂「小往大來」（泰）、「大往小來」（否）。其中「大」指《乾》，「小」指《坤》。據此類推，就有陽大、陰小的看法。這當是《繫辭傳》「齊小大者，存乎卦」（上傳、第三章）的依據。

2. 爻象與爻位——《繫辭傳》在爻象、爻位方面的看法，大致與《象》《象》兩傳相同，但也有相異處。爻象有剛柔，也有陰陽。前者如：

⑮

表中所列卦象，前加\*符號，表示已見於《左傳》或《國語》；下加▲符號，表示已見於《象傳》；加括弧[]，表示《繫辭傳》並未明言，是根據它的某些說法而推定的。如表中「事物象徵」加括弧部份，都據上傳第一章「鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑」而推定。「德性象徵」部份，陰陽觀念據下傳第四章「陽卦奇，陰卦耦」而推定。大小觀念據上傳第三章「齊小大者存乎卦。……卦有大小」而推定。此外《乾》為天，為剛，見於上傳第一章。為健，見於下傳十二章。為陽，見於下傳第六章。《坤》為地，為柔，見於上傳第一章。為順，見於下傳第十二章。為陰，見於下傳第六章。

剛柔相摩。(上傳、第一章)

剛柔相推。(上傳、第二章)

後者如：

一陰一陽之謂道。(上傳、第五章)

這些都與《彖傳》、《象傳》相同。此外《繫辭傳》又自有六爻象天地人三才的說法。例如：

《易》之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。(下傳、第十章)

朱子對於上引文字的解釋是：「三畫已具三才，重之，故六。而以上二爻爲天，中二爻爲人，下二爻爲地。」(周易本義、卷三)三才也稱三極，如：

六爻之動，三極之道也。(上傳、第二章)

至於爻位，《繫辭傳》有：上中下位、剛柔位、同位等<sup>(155)</sup>。分別說明如下：

<sup>(155)</sup> 《繫辭》下傳第八章：「《易》之爲書也，不可遠；爲道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」屈萬里先生說：「按『上下無常』，謂反對之卦也。《屯》反爲《蒙》，《需》反爲《訟》，故其爻位上下無常。《周易》反對之卦凡五十六。『剛柔相易』，謂相對之卦。如《乾》《坤》、《坎》《離》、《頤》《大過》、《中孚》《小過》八卦，其爻皆陰陽互易也。」(先秦漢魏易例述評，頁四十八)按：屈先生所謂「反對」，本文稱爲「反轉」。據此則《繫辭傳》的爻位觀念似乎有「反轉位」、「相對位」，但除了上引的兩句話以外，未見有其他例證，誌此存疑。

(1) 上中下位：初爻所居爲下位，上爻所居爲上位，二、五兩爻所居爲中位。《繫辭傳》由這種爻位觀念而發展出來的詞語，有：本末、貴賤。柔中、要；此外作者又以初、上兩爻之間的爻位爲中，因此另有「中爻」的稱謂。以上各詞語的涵義與用例如下：

① 本末：初爻爲本，上爻爲末。例如：

其初難知，其上易知，本末也。（下傳、第九章）

② 貴賤：上、五兩爻爲貴，餘爻爲賤。例如：

列貴賤者存乎位。（上傳、第三章）

這是泛說爻位的序列有貴賤的意義。

貴而无位。（上傳、第八章）

指《乾卦》上九。

三多凶，五多功，貴賤之等也。（下傳、第九章）

指五爻貴，三爻賤。

③ 柔中：指第二爻既爲柔位，且爲中位。例如：

二多譽，四多懼，近也。柔之爲道，不利遠者，其要无咎，其用柔中也。（下傳、第九章）

第九章）

④ 要：即「腰」，指中位，即二、五兩爻。例如：

其要无咎，其用柔中也。（下傳、第九章）

懼以終始，其要无咎。（下傳、第十一章）<sup>⑮</sup>。

⑤ 中爻：指二、三、四、五各爻。例如：

若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。（下傳、第九章）<sup>⑯</sup>。

(2) 剛柔位：初、三、五為剛位，二、四、上為柔位。《繫辭傳》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：无位、同功、柔中。它們的涵義與用例如下：

① 无位：指剛爻居柔位，或柔爻居剛位。相當於《象傳》所謂「失位」；《象傳》所謂「未得位」。例如：

「亢龍有悔」，子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」（上傳、第八章）

指《乾》上九以剛爻居柔位<sup>⑰</sup>。

② 同功：同為柔位或剛位。例如：

二與四同功而異位，……三與五同功而異位。（下傳、第九章）

「同功」，指二、四兩爻同屬柔位；三、五兩爻同屬剛位。

<sup>⑮</sup> 《先秦漢魏易例述評》：「要，即腰，亦中義，謂二也。《繫辭傳》每以二、五為要。」（頁五一）

<sup>⑯</sup> 朱子《本義》：「此謂卦中四爻。」（卷三）

<sup>⑰</sup> 參見上文《文言傳》內容分析（二）之2、2。



③柔中：參見上文(1)上中下位、③。

(3)同位：初與四爲同位，二與五爲同位，三與上爲同位。《繫辭傳》由這種爻位觀念發展出來的詞語，有：无民、无輔。它們都是指同位爻剛柔相同，不能相應。相當於《彖傳》的「不相與」；《象傳》的「无與」。例如：

高而无民，賢人在下位而无輔。(上傳、第八章)

指《乾卦》上九與九三不能相應⑤。

### (三)義理：

1. 卦爻的製作及其特性——卦爻，本是占筮的記錄。但《繫辭傳》作者卻認爲它是天地萬物生成發展的圖象。這圖象是聖人遍觀萬物，反省人事，有所領悟，然後製作出來的。他這個意見，在下傳第二章有清楚的說明：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

這段文字中，最具關鍵性的字是「觀」與「取」。所謂「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物」。這位《繫辭傳》作者心目中的聖人，究竟是怎麼

⑤參見上文《文言傳》內容分析(二)之2、(3)。

觀而又何所取，居然能因此作出八卦來呢？我們知道，所謂觀，是心智的作用。不同的心智，表現不同的觀，觀之所得也隨之而異。認識心的觀，可以形成知識；藝術心的觀，可以形成美感；宗教心的觀，則可以見神蹟。《繫辭傳》作者心目中的聖人究竟是那一種心智所表現的觀呢？我們從上傳第八章可以得到一點探究的線索：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。

這段文字，在上傳第十二章又再度出現，並且接着說：

極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭。

由此可知，製作卦爻的聖人在萬物及人事那裡所觀的焦點是「天下之賾」與「天下之動」，即萬事萬物的複雜性與變動性。對於事物的複雜性，他通過卦而用象徵的方式來表示；對於事物的變動性，他通過爻而用繫辭的方式來表示。今天我們已經知道卦爻是由占筮發展出來的，《繫辭傳》作者這種聖人作卦爻的說法顯然不合乎歷史事實。那麼這種說法是否毫無意義呢？不會。我認為這反映了《繫辭傳》作者自己在卦爻中玩味之所得。他從卦爻中領悟到：天地間事物雖然複雜，總不外對偶性因素的相互配合；事物的變動雖然多采多姿，但察其所以，也不外乎對偶性因素的相互感應。卦的結構，即對偶性因素配合的象徵；爻的變動，即對偶性因素相互感應的圖示；而爻辭中吉凶悔吝的斷語，則是事物變動歷程中一些重要的指標。

在《繫辭傳》作者看來，卦爻的製作絕非偶然，它必是古代聰明睿智的聖人有意的安排：

聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。（上傳、第十二章）

聖人藉卦爻所要盡的言與意，起自他的仰觀俯察。所以古代的聖人是觀天地以作卦爻，後世的君子則觀卦爻以明天地。根據卦爻結構的特性，我們知道在卦爻中無論是古代聖人所要盡的意，抑或是後世君子所能得的意，這意不屬於經驗知識，也不屬於藝術、宗教；它具有宇宙論、本體論的色彩，是儒家道德哲學中所謂「下學而上達」所獲致的、屬於道德形上學的一些觀念及其相關的詞語。試看《繫辭》上傳第一章所說：

天尊地卑，《乾》《坤》定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以羣分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，變化見矣。①

這裡，「天尊地卑」、「卑高以陳」、「動靜有常」、「方以類聚，物以羣分」、以及「在天成

①朱子《本義》：「天地者，陰陽形氣之實體。《乾》《坤》者，《易》中純陰純陽之卦名也。卑高者，天地萬物上下之位。貴賤者，《易》中卦爻上下之位也。動者，陽之常。靜者，陰之常。剛柔者，《易》中卦爻陰陽之稱也。方謂事情所向，言事物善惡各以類分。而吉凶者，《易》中卦爻占決之辭也。象者，日月星辰之屬。形者，山川動植之屬。變化者，《易》中著策卦爻，陰變為陽，陽化為陰者也。此言聖人作《易》，因陰陽之實體，為卦爻之法象。」（卷三）



基於這樣的認識，我們對於下列文句才能有相應的理解而不至於誤斷其爲「虛誇之辭」⑫。

《易》與天地準，故能彌論天地之道。（上傳、第四章）

夫《易》廣矣大矣，以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。

……廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。（上傳、第六章）

《易》之爲書也，原始要終以爲質也；六爻相雜，唯其時物也。（下傳、第九章）

《易》之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。

文不當，故吉凶生焉。（下傳、第十章）

《易》書之所以能原始要終，廣大悉備而與天地準，就在於卦爻所演示的道理具有極高的概括性與規範性，對於天地間極爲複雜而又變動不居的事物能有一形上學的說明。這一說明的核心觀念是易道，也就是上文所說的、能相互感應配合的對偶性因素的本體。下文即據此而作進一步的探究。

2. 易道的內涵與仁智之德——《繫辭傳》在易道方面的論述，基本觀點與《彖傳》及《文言

傳》相同。例如通過乾坤、陰陽來說道，而又用健與順來說乾坤等等。大體上《易傳》作者在道的了悟上總有一定的進路：從剛健創生的功能上體認乾，從柔順含容的功能上體認坤，再

⑫ 高亨對於《繫辭傳》的一些說法常用「虛誇之詞」加以評斷。參考《今注》頁五一三、五一八、五三一等。

從乾坤的相互感應配合上體認易道。乾坤是萬物生成的首要條件，因而易道是萬物生生不已的終極根源。所以《繫辭傳》宣稱：「生生之謂易」（上傳、第五章），而「太極」又是這生生之易的別稱。道是形而上的存有，不在我們感官認知的範圍之內，我們只能在形而下之器那裡覺察到這道的生生大用，那就是一陰一陽或一闔一闢。即用可以見體，所以《繫辭傳》說：

一陰一陽之謂道。（上傳、第五章）

又說：

闔戶謂之坤，開戶謂之乾。一闔一闢謂之變。（上傳、第十一章）

所謂陰陽或闔闢，無非是易道生生功能的概稱。它們可以概括：往與來、屈與伸、收斂與開發、凝聚與擴散、柔順與剛健、含容與創生等等<sup>(163)</sup>，而這些又可以歸結在乾坤之中，所以《繫辭傳》說：

乾坤其易之緼邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀，則无以見易。易不可見，則

乾坤或幾乎息矣。（上傳、第十二章）

乾坤其易之門邪！乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。（下傳、第六章）

(163)

《繫辭傳》：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也，龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。」（下傳、第五章）

經由乾坤才可以見易，所以說乾坤是「易之門」。離開乾坤別無所謂易，易即在乾坤之中；離開易也別無所謂乾坤，乾坤是易所經含。這樣看來，易與乾坤，顯然是體用的關係。「陰陽合德而剛柔有體」，說明了卦爻的真相，也道出了萬物的實際。每一物都在道的大用流行之中生成發展，所以是「陰陽合德」；每一物又各有它自己的體性，所以說：「剛柔有體」。道不虛懸，它必作用於萬物而內在於萬物，特殊化為物的體性。《繫辭傳》作者即據此而說人的內在德性與易道一脈相承。上傳第五章說：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。

在人的生命，體現道之生生大用的就是仁智之性。人能自覺地實踐這仁智之性，他就因此而有富有的含容、日新的創生；他就可以循乾坤易簡之道完成自我的德業，在天地間成就一個「人」的份位。《繫辭》上傳第一章說：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。

乾坤之所以易簡，是由於乾為至健，坤為至順，乾坤的自性貞定、純一而不煩雜。乾坤內在於人，就是人的仁智之性，這是先天而內在的本性，非由外鑠，不容造作，率性而行，

也自純一而不煩雜。仁智之德，性分自足，所以在實踐上「有親」，「有功」，「可久」，「可大」。可久，可大，當然是從修為發展上說。《繫辭傳》作者認為：《易》書在指引人們修為發展盛德大業上有極大的功能。因為卦爻「陰陽合德，而剛柔有體」，足可以展示事物生成發展的原理，足可以助人辨析事物生成發展的幾微。人們在《易》書的指引下，本其仁智之性，體現乾坤之道，以含容鼓舞創生，由創生擴充含容。一方面「知以藏往」，一方面「神以知來」（上傳、第十一章）；一方面「精義入神」，一方面「利用安身」（下傳、第五章）；一方面「知周乎萬物」，一方面「道濟天下」（上傳、第四章）。仁智相輔，乾坤互用，盛德大業自然富有日新。

3. 易象的觀想與人文化成——象，是人們想像力的產物。當人們注目於對象時，活潑的想像力或憑一時的興會，或憑類比的線索，就會循着這一對象營造出種種意象或圖象來。圖畫、雕塑、音樂、舞蹈、戲劇、文學，是象的藝術；而語言、文字以及種種符號標誌，則都是象的資訊。象，基本上是對象的模擬。但從對象的詮釋，到模擬的意圖與手法，都有作者的一番經營，蘊含着作者的意念。象形成以後，人們對於這象的觀想，詮釋，也不免有一番經營，因而引導出一些意念。這就是說，象不只是對象的再現，其實它所展示或引發的是一些意念。提供者在象中所表達的意念，與接受者在象中所得的意念，差距有大有小。一般而言，某些資訊，差距必須減至最小的程度，以求精確。某些藝術，差距就可以有相當大的彈性，以收啓發的效果，讓人有「自得之」的樂趣。



《繫辭傳》作者，認為《周易》一書無往而非象。因為《易》書的製作就在於：

天垂象見吉凶，聖人象之。（上傳、第十一章）

筮法中就有象：

大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。（上傳、第九章）

由筮法而得的卦爻則是：

定天下之象。（上傳、第十章）<sup>(164)</sup>

卦爻中的主要觀念都有所象，而卦辭所言則是卦之所象：

吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也；變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。（上傳、第二章）

象者，言乎象者也。（上傳、第三章）

聖人立象以盡意。（上傳、第十二章）

八卦以象告。（下傳、第十二章）

(164)

《繫辭傳》：「參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。」（上傳、第十章）又：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」（上傳、第八章）

因此《易》的讀者就要「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」（上傳、第二章）。所謂「觀」與「玩」，就是「引而伸之，觸類而長之」（上傳、第九章），在其中善會其意。這必須心思寧靜專一，觀玩之間才會有所觸發，有所興會<sup>(165)</sup>。

根據《繫辭傳》的看法，人們在易象中觀玩所得，大致不外乎崇德、廣業之意<sup>(166)</sup>。關於崇德，可以拿釋爻辭部份作例，列表如下：

所屬卦爻	所觀易象 (爻辭)	所取之意
中孚九二	鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。	君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎。居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎。言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎。
同人九五	同人，先號咷而後笑。	君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭。

<sup>(165)</sup> 《繫辭傳》：「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。」（上傳、第十章）

<sup>(166)</sup> 《繫辭傳》：「《易》其至矣乎。夫《易》，君子所以崇德而廣業也。」（上傳、第七章）

大過 初六	初六，藉用白茅，无咎。	苟錯諸地而可矣，藉之用茅，何咎之有，慎之至也。夫茅之爲物薄而用可重也。慎斯術也以往，其无所失矣。
謙 九三	勞謙，君子有終，吉。	勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。
乾 上九	亢龍有悔。	貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。
節 初九	不出戶庭，无咎。	亂之所生也，則言語以爲階。君不密則失臣；臣不密則失身；幾事不密則害成。是以君子慎密而不出也。
解 六三	負且乘，致寇至。	作《易》者其知盜乎。《易》曰：「負且乘，致寇至。」負也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。《易》曰：「負且乘，致寇至。」盜之招也。
大有 上九	自天祐之，吉无不利。	祐者，助也。天之所助者，順也。人之所助者，信也。履信，思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉无不利也。
咸 九四	憧憧往來，朋從爾思。	（以上見於《繫辭》上傳第八章） （此見於《繫辭》上傳第十二章） 天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑

困 六三	解 上六	噬 初九	噬 上九	否 九五
困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。	公用射隼于高墉之上，獲之无不利。	履校滅趾，无咎。	何校滅耳，凶。	其亡！其亡！繫于苞桑。
往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。	隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器於身，待時而動，何不利之有。動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。	小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，此小人之福也。《易》曰：「履校滅趾，无咎。」此之謂也。	善不積，不足以成名。惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益而弗為也；以小惡為无傷而弗去也。故惡積而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：「何校滅耳，凶。」	危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。《易》曰：「其亡！其亡！繫于苞桑。」

鼎 九 四	豫 六 二	復 初 九	損 六 三	益 上 九
鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。	介于石，不終日，貞吉。	不遠復，无祇悔，元吉。	三人行，則損一人。一人行，則得其友。	莫益之，或擊之。立心勿恒，凶。
「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。《易》曰：『鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。』言不勝其任也。」	知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎。幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。《易》曰：『介于石，不終日，貞吉。』介如石焉，寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」	顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：『不遠復，无祇悔，元吉。』	天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。《易》曰：『三人行，則損一人。一人行，則得其友。』言致一也。」	君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。君子脩此三者，故全也。危以動，則民不與也，懼以語，則民不應也，无交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：『莫益之，或擊之。立心勿恒，凶。』

（以上見於《繫辭》下傳第五章）

以上十九條爻辭的詮釋，全都採取「引而伸之，觸類而長之」的方式。有幾條，如：《中孚》九二、《同人》九五、《乾》上九、《咸》九四、《豫》六二、《損》六三等，還可以說離題甚

遠；但是我們不能因此說這種詮釋是任意附會。綜合十九條文字可以看出：爻辭所記雖然都屬於具體的個別事件，而釋文所論卻都從道德哲理方面加以發揮。釋文作者，觀象以明德，即事而窮理，豐富了爻辭的義理蘊涵，提高了爻辭的教化功能，爻辭因而更具普遍性與啓發性。釋文論述所及，品德的修養，包括謹慎言行，與人同心；勞而不伐，有功不德；藏器於身，待時而動；知微知彰，見幾而作；明於因果，量力而為；小懲大誡，不遠而復；履信思順，中道自守。此外還上達於天道的誠一、陰陽的妙用。毫無疑問的，釋文作者在爻辭那裡所觀想到的崇德之意，足可反映出他在道德涵養方面的造詣與審識。

至於觀象而得廣業之意，可以拿下傳第二章所記古代聖王觀象制器的故事作例，為了便於說明，列表如下：

古代聖王	所觀易象 (卦象)	所取之意	解說 (附)
包犧氏	離 ☲	作結繩而為罔罟，以佃以漁。	兩目相承，而物麗焉。
神農氏	益 ☱	斷木為耜，揉木為耒，耒耨之利以教天下。	三體皆木，上入下動。
	噬嗑 ☲	日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。	上明而下動。

黃帝、堯、舜			
乾 ䷀	坤 ䷁	渙 ䷺	隨 ䷐
豫 ䷏	小過 ䷽	睽 ䷥	大壯 ䷡
大過 ䷛	夬 ䷪		
垂衣裳而天下治。	剡木爲舟，剡木爲楫。舟楫之利以濟不通，致遠以利天下。	服牛乘馬，引重致遠以利天下。	重門擊柝，以待暴客。
乾坤變化而	無爲。	木在水上。	下動上說。
送死大事而過於厚。	明決之意。	壯固之意。	睽乖然後威以服之。
待風雨。	上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室。上棟下宇，以待風雨。	弦木爲弧，剡木爲矢。弧矢之利，以威天下。	斷木爲杵，掘地爲臼。臼杵之利，萬民以濟。
數。後世聖人，易之以棺槨。	古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期无	民以察。	上古結繩而治，後世聖人，易之以書契，百官以治，萬

以上十二條，敘述古代聖王在文物制度的創作方面與卦象的關聯。當然，文物制度的創作是所謂開物成務，屬於極為複雜的工作，它是整個社會文化活動的表現，基礎建立在整個社會文化的成果上，反映着時代的問題、生活的需求，與當時的政治教化、經濟生產、知識技藝等等都有密切關係。其中許多條件不是單憑卦象就能提供的。然則上文所引《繫辭傳》的說法難道毫無意義嗎？《繫辭傳》說：

形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。（上傳、第十二章）

又說：

以制器者尚其象。（上傳、第十章）

據此可知，易象在文物制作方面，至少有兩點作用是值得肯定的。

(1) 在感受時代問題、生活需要以求變求通上，易象所顯示的原理可以提供適當的指點。易道生生的終極指向，是現實上求變求通的最高指標；而易道的乾坤配合，剛柔相濟，則是現實上有所調整改革時的指導原則。如上表所列，從「作結繩而為罔罟」、「耒耨之利以教天下」，到「易之以宮室」、「易之以書契」，都是在使生生的易道得到適切的「化裁」與「推行」，具體落實在文化活動上以「時措之宜」，使人們的生活突破困境，達到利其



器用而厚其生計的目標。這就是所謂「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。」（下傳、第二章）

（2）在文物制作的基本理念上，易象可以提供一些思考的端緒，或觸發一些聯想的火花。如《離卦》可以引生「兩目相承」的意象，因而導致網罟的制作；《渙卦》可以引生「木在水上」的意象，因而導致舟楫的制作；《大壯》的卦名即可觸發「壯固」的聯想，因而導致居處的改良；《夬卦》卦名也可觸發「明決」的聯想，因而導致記事的改進。

在前文討論象位時，我們已經知道一卦並不限於一種象徵。因此易象在提供思緒、觸發聯想的作用上是靈活的，也是不確定的，所謂「神而明之，存乎其人」（上傳、第十二章），主觀條件是重要的決定因素。雖然如此，對於易象的觀想，有助於人文化成，這一點總是可以肯定的。

## 五、說卦傳

（一）解經方式：《說卦傳》分爲十一章<sup>168</sup>。前六章解說八卦的性質與功能；後五章全部記述八卦的卦象。在前六章中，作者也用到一些卦象觀念，大體與《彖傳》、《象傳》一致，是一些

<sup>168</sup> 依據朱子《本義》。

基本物象及陰陽、剛柔等德性象徵。後五章所記卦象有許多是從基本物象輾轉引伸出來的，未見於《象》《象》兩傳，這表現出《說卦傳》的一種獨特觀點。

《說卦傳》的另一獨特觀點，是它的卦位觀。《象》《象》兩傳作者，在卦位方面是着眼於八個單卦以甚麼方式配合成六十四個重卦，這樣就形成上下、內外、前後、平列、重復等等卦位觀念。《說卦傳》作者跟他們不同，他是着眼於八卦在萬物生成發展的過程中怎麼配合，以表現其重要的功能。這樣就形成他那種配方位、配四時的卦位觀。

除了卦象與卦位以外，《說卦傳》在義理方面也自有重要的見解。下文分象位與義理兩項來進一步討論《說卦傳》的內容。

## (二) 象位：

1. 卦象與卦位——《說卦傳》對於卦象的解說，繼承了《象》《象》兩傳的觀點，又向前推進一步，輾轉引伸，產生一些新見。茲將《說卦傳》中所見的卦象列表如下 ①：

卦名	卦	
	事物象徵	德性象徵
乾	天 <sup>*</sup> 、父 <sup>*</sup> 、君 <sup>*</sup> 、首、馬、良馬、老馬、瘠	健 <sup>▲</sup> 、圓、寒。

坤	震	巽	坎	離
<p>馬、駁馬、木果、玉、金、冰、大赤。  地▲、黑地、母、腹、衆、牛、子母牛、大輿、柄、布、釜。</p>	<p>雷▲、長男、足、龍、馬之善鳴、鼎足、作足、的顙、蒼筤竹、萑葦、稼之反生、大塗、剪、玄黃。</p>	<p>風▲、木▲、長女、股、人之寡髮、廣顙、多白眼、工、鷄、白、臭。</p>	<p>水▲、雨▲、月、溝瀆、中男、人之加憂、心病、耳痛、盜、耳、血卦、豕、馬之美脊、亟心、下首、薄蹄、木之堅多心、弓輪、輿之多眚、赤。</p>	<p>火▲、日▲、電▲、中女、人之大腹、目、雉、鸞、蟹、贏、蚌、龜、木之科上槁、甲冑、戈兵。</p>
<p>順▲、吝嗇、均、文。</p>	<p>動▲、決躁、健、蕃鮮。</p>	<p>入▲、繩直、長、高、進退、不果、近利市三倍、躁卦。</p>	<p>陷、隱伏、矯輶、曳、通。</p>	<p>麗▲、明▲乾卦</p>

表中卦象，前加\*符號，表示已見於《左傳》、《國語》；下加▲符號，表示已見於《彖傳》。各卦象所見於《說卦傳》的情形如下：《乾》為天、為父，見於十、十一章。為首，見於第九章。為馬，見於第八章。為健，見於第七章。其餘都見於十一章。《坤》為地，見於五、十、十一章。為母，見於十、十一章。為腹，見於第九章。為牛，見於第八章。為順，見於第七章。其餘都見於十一章。《震》為長男，見於十、十一章。為足，見於第九章。為龍，見於八、十一章。為動，見於第七章。其餘都見於十一章。《巽》為長女，見於十、十一章。為股，見於第九章。為鷄，見於第八章。為入，見於第七章。其餘都見於十一章。《坎》為水，見於五、十一章。為中男，見於第十章。為耳，見於第九章。為豕，見於第八章。為陷，見於第七章。其餘都見於十一章。《離》為中女，見於十、十一章。為目，見於第九章。為雉，見於第八章。為麗，見於第七章。為明，見於第五章。其餘都見於十一章。《艮》為少男，見於第十章。為手，見於第九章。為狗，見於第八章。為止，見於第七章。其餘都見於十一章。《兌》為少女，見於十、十一章。為口，見於九、十一章。為羊，見於第八章。為說，見於第七章。其餘都見於十一章。

艮	兌
<p>*山▲、徑路、小石、少男、閭寺、手、指、狗、鼠、黔喙之屬、果蓏、木之堅多節、門闕。</p>	<p>*澤▲、地之剛鹵、少女、妾、巫、口、舌、羊。</p>
止▲。	說▲、毀折、附決。

在《易傳》中，《說卦傳》所記的卦象，為數最多。它繼承了《左傳》《國語》《象傳》《象傳》的說法，而又多方面加以引伸。屈萬里先生認為這是為了占筮上方便於「比附事物，稱說吉凶」（先秦漢魏易例述評，頁五八）。從上表可以看出《說卦傳》在卦象方面的引伸、繁衍，大體上是循着《繫辭傳》所謂「近取諸身，遠取諸物」的思路。「近取諸身」，是從首、腹、足、股、耳、目、手、口，進而推至家庭中的父母子女，以及社會上所見各類形態的人物。「遠取諸物」，則從天文、地理、動物、植物、礦物、人工製作、擴展到顏色、氣味，進而推至事物的種種性質、情況。

卦象的層層拓展，本是基於占筮的需要，而也表現出作者活潑的聯想力。至於卦位觀念，屈萬里先生以為是受五行思想的影響<sup>①70</sup>。不過就《說卦傳》本身來看，作者的宇宙論興趣很濃，他企圖說明八卦在萬物生成的過程中所呈現的功能。請看下列引文：

雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，《艮》以上之，《兌》以說之，《乾》以君之，《坤》以藏之。（第四章）

神也者，妙萬物而為言者也。動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫熯乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎《艮》。故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。（第六章）

①70 《先秦漢魏易例述評》頁五六至五八。

由此可知，作者是根據八卦的基本物象來構想天地間八種自然物互相配合，產生神妙的作用，促使萬物生成發展。以此為基礎，再參考陰陽五行思想中的四時方位說，就有《說卦傳》第五章這樣的卦位分配：

萬物出乎《震》。《震》東方也。齊乎《巽》。《巽》東南也。齊也者，言萬物之潔齊也。《離》也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。《坤》也者，地也，萬物皆致養焉，故曰：致役乎《坤》。《兌》正秋也，萬物之所說也，故曰：說言乎《兌》。戰乎《乾》，《乾》西北之卦也，言陰陽相薄也。《坎》者水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰：勞乎《坎》。《艮》東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰：成乎《艮》。

這一段文字，基本觀念與上文所引四、六兩章相同。作者認為八卦所象徵的自然物對於萬物的生成有其重要作用。他要根據這些作用為八卦列一序位。陰陽家四時與方位的說法對他提供了重要的幫助。四時與方位的聯繫在《尚書·堯典》已見其端倪。《堯典》記述堯命羲仲、羲叔、和仲、和叔分別在東南西北方觀察天象，以確定春夏秋冬的節令。後來《呂氏春秋》十二紀的首章反映了陰陽家的自然觀，它依四時記述天地萬物的變化，並且配合方位及五色、五味等，提出天子在每一個月生活上應該注意的事項。《淮南子》據此而有《時則篇》，《禮記》也鈔錄這些資料定為《月令篇》。由此可知，萬物變化與四時、四方相關是秦漢之際流行的看法。《說卦傳》作者，既認為八卦與萬物變化有關，他只要以萬物變化為樞紐，就可以

把八卦與四時、方位聯繫起來了。他認為「動萬物者莫疾乎雷」，而雷是《震卦》卦象，這樣自然可以推出「萬物出乎《震》」的說法。「萬物出」又是春季的現象，春配東方，那麼《震》代表春季，屬於東方之卦就是順理成章的事了。萬物仰賴「日以烜之」，而「燥萬物者莫燥乎火」。日與火都是《離卦》卦象，「燥萬物」又是夏季現象，夏配南方，那麼《離》代表夏季，屬南方之卦也可以確定了。「說（悅也）萬物者莫說乎澤」，澤是《兌卦》卦象，秋又是「萬物之所說」的季節，秋配西方，因此《兌》就可以代表秋季，屬西方之卦。「潤萬物者莫潤乎水」，水是《坎卦》卦象，它既能潤萬物，就是「萬物之所歸」，冬季是萬物歸藏的季节，冬配北方，因此《坎》代表冬季，屬北方之卦。四方的卦位確定以後，其餘四卦就可據此而排比。《巽》因風可以吹拂萬物，可以使萬物潔齊，就繼《震》列於東南。《坤》因地蘊藏富厚，可以養萬物，就繼《離》而列於西南。《乾》因「陰陽相薄」最能顯示天道，就繼《兌》而列於西北。《艮》因山可供萬物成始成終，就繼《坎》而列於東北。

八卦的這種序列，尤其是《巽》《坤》《乾》《艮》四卦的位置，我們還不能看出有甚麼堅強的理由必須如此安排。以上所述只能說是一些可能的理由。此外也許還有占筮或其他傳統是作者安排卦位的依據，可惜文獻不足徵，就難以推測了<sup>①⑦</sup>。

①⑦ 朱子認為第五章「所推卦位之說，多未詳者。」（《周易本義·卷四》）

2. 爻象與爻位——爻象與爻位，未成為《說卦傳》作者討論的主題。他只是在議論之所及，採用已有的成說，表現出一些爻象、爻位的觀念。例如第一、二兩章談到聖人作《易》是：

觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。（第一章）

立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。（第二章）

由此可知，《說卦傳》作者心目中的爻象有陰陽、柔剛及仁義。這種三才爻象觀與《繫辭傳》相同<sup>172</sup>。

值得注意的是《說卦傳》作者對於爻位由下向上的序列有一種解釋。他說：

數往者順，知來者逆。是故《易》逆數也。（第三章）

高亨說：「《易》卦六爻，其順序如自上而下數之，是順數也；今自下而上數之，是逆數也。六爻何為逆數哉？因用《易》卦以占知來事也。人之數往者，皆自遠而近，如云『夏、商、周、秦、漢』是也。自遠而近，是順數也。故曰：『數往者順』。人之知來者，皆自近而遠，如云『今後一年、二年、三年、四年』是也。自近而遠，是逆數也。故曰：『知來者逆』。用《易經》占事，在於知來，所以六爻逆數。」（周易大傳今注、頁六一）按：「數往」，「自

<sup>172</sup> 參考《繫辭》下傳第十章、及本書《繫辭傳》內容分析（二）象位部份。



遠而近」；「知來」，「自近而遠」。這是從因果關係上看事物的一種自然方式。因為數往的時候，與我們距離遠的是因，近的是果；自遠而近，據因推果，則事理分明。知來的時候，與我們距離近的是因，遠的是果；自近而遠，也是據因推果。又所謂數往、知來，所數所知的事物對於數者、知者來說，自遠而近是順向的趨勢；自近而遠是遠離的趨勢。高氏據此解釋「數往者順，知來者逆」，也是合理的事。《易》書探討陰陽乾坤之道，能「彰往而來」，因此說它有「知來」的功能也是沒有問題的。不過說爻位由下向上的逆數就表示一種知來的方式，這只能說是《說卦傳》作者個人的看法。當初卦爻的製作是不是採取這種觀點則難以判斷。雖然這樣，把由下向上的爻位，看成是由近而遠的知來方式，不能說是毫無意義的觀點，它畢竟凸顯了爻位序列的時間意義。

(三)義理：《說卦傳》中有一些關涉到義理的詞語特別值得注意。如五、六兩章的「帝」與「神」；一、二兩章的理、性與命等。作者對於這些詞語都未作詳盡的解說，使我們不容易把握到確定的意義。下文把這些詞語分為兩組來加以考察。

#### 1. 帝與神——《說卦傳》第五章：

帝出乎《震》，齊乎《巽》，相見乎《離》，致役乎《坤》，說言乎《兌》，戰乎《乾》，勞乎《坎》，成言乎《艮》。

高亨說：「此八句皆承上文指萬物而言。『帝出』下省萬物二字。帝，天帝也。帝出乎《震》，謂天帝出萬物於《震》，非天帝自出於《震》也。下文曰：『萬物出乎震』即其證。」（周

易大傳今注、頁六一一）按：高說甚是。「帝出乎震」云云，是說天帝藉八卦的功能化生萬物。而所謂八卦的功能，根據三、四、六三章可知，其實是八卦所象的自然物的功能。這些自然物，有一共同的主宰，那就是帝。帝為這些自然物作適當的分配，讓它們在當今的季節與方位對萬物的化生發揮主導作用<sup>⑬</sup>。這些作用也就是天帝藉以化生萬物的妙用，可概稱為「神」。這就是《說卦傳》第六章所談的主題：

神也者，妙萬物而為言者也。動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫熯乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎《艮》。故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。

所謂妙萬物，是妙運萬物，即神妙不可測地化生萬物，這正是天帝的神化功能。帝藉着天、地、雷、風、水、火、山、澤，使萬物得以成其始，成其終。如八卦所示，上述的這些自然物都有彼此感應產生變化的情況，這就是《說卦傳》第三章所謂：

天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。  
就在自然物的感應變化之中萬物得以生生不息。

《說卦傳》作者所用的「神」字，在《繫辭傳》中可以找到意義相同的用法。如：

⑬ 參考上文(二)之1，討論卦象、卦位部份。

陰陽不測之謂神。(上傳、第五章)

鼓之舞之以盡神。(上傳、第十二章)

這些「神」字，都與《說卦傳》所謂「妙萬物而為言」的「神」字同義，指謂神妙的生化功能。

《說卦傳》作者對於「帝」字的使用，也與爻辭、《彖傳》、《象傳》等一致，都指宇宙最高的主宰——上帝。如：

王用享于帝，吉。(益、六二)

聖人亨以享上帝。(鼎彖)

殷薦之上帝。(豫象)

先王以享于帝立廟。(渙象)

值得注意的是上引資料中的「帝」或「上帝」都是祭祀的對象；《說卦傳》卻特別強調帝的神化功能。這種神化萬物的功能，在《彖傳》《繫辭傳》中是歸屬於易道或太極的，它由卦爻中的乾坤或剛柔、陰陽來展示神化功能。《說卦傳》作者不此之圖，他把八卦還原為自然物，又請出天帝來統攝萬物的化生，這表示他在宇宙論方面的興趣高，不再注意本體論方面的一些道理。

## 2. 理、性與命——《說卦傳》第一章。

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

又第二章：

昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。

上引第二章所謂「將以順性命之理」，顯然是指聖人作《易》的目的而言。以《易》「順性命之理」，就是要藉《易》「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」。《說卦傳》作者在第一章中從如何形成著占談到如何處理著數，以及如何立卦生爻，最後提出「和順於道德……」兩句，這是從作《易》的方式談到目的。他在第二章中又從作《易》的目的談到卦爻結構。在他心目裏，卦的六爻，「分陰分陽，迭用柔剛」，就在展示天道、地道與人道，聖人爲了順性命之理才有這樣的製作。

一、二兩章陳述作《易》目的的語句，以「窮理、盡性以至於命」最具關鍵性。它指出人如何「和順於道德而理於義」，也就是如何「順性命之理」。所謂「窮理、盡性以至於命」，有兩層問題值得探討：一、甚麼是理、性、命？二、如何能窮理、盡性以至於命。根據第二章可知，理，就是「性命之理」，而性命之理要從天道、地道、人道，即陰陽、柔剛與仁義這裡來印證。說性命之理是人道，是仁義，這無可置疑；爲甚麼還要牽涉到天地之道陰陽與柔剛呢？這表示人道與天地之道是相通的。天地之道必須具體而落實，它內在於人就是人的性命。天地之道並不侷限於人物個體，它爲萬物所共具，因此它又有超越性及普遍性。經由仁義，可

以體證性命之理的具體、內在性；經由陰陽柔剛，可以了悟性命之理的超越、普遍性。人必須在「和順於道德而理於義」的實踐中，才能證悟性命之理具體而普遍、超越而內在的特性。人也只有在真誠地盡己之性，盡人之性，盡物之性的道德實踐中才能體證這性命之理的全部義蘊，才能「窮理」。所以窮理與盡性沒有知行的界域，沒有先後的程序。窮理即在盡性中窮，盡性即在窮理中盡。《中庸》說：

天命之謂性。（第一章）

《大戴禮記·本命篇》也說：

分於道謂之命，形於一謂之性。

據此可知，性命所指是一。從天道說，它賦予人物的是命；從人物說，他承受自天道的性是性。天道之所予，即人物之所受，所以性即命，性命合言是一個意思。當《說卦傳》作者說：「窮理，盡性，以至於命」時，性與命分言，顯然在取義上有不同的重點。對人而言，性是生生的根據，命是超越的限定。性命本來是一，所以生生的根據與超越的限定是一。孟子說：

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。（孟子·盡心上）

「分定」就指出了「性」那種超越限定的意義。所以有「性分」一詞。可是人在道德實踐過程中總是先體認到「性」的生生義，這是因為性由心的自覺而彰著。正如孟子所說：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不

言而喻。(孟子、盡心上)

人在盡心、盡性的道德實踐中，逐漸體驗到「命」的超越限定義。實踐的工夫越深，這種超越限定的感受越強，所以孔子自述：「五十而知天命」，這是憑藉他「十有五而志於學，三十而立，四十而不惑」這樣長時期的道德實踐才有的造詣。孟子說：

盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。(孟子、盡心上)

由此可知，儒者由盡心知性而證悟天命，不是一種無奈的託詞，也不是默認一種消極的制約；而是一種莊嚴的承當，承當成己成物的絕對命令。道德實踐由此而真正成為無條件的義行，同時也是無窒礙的義行。所以人對天命有一種宗教情操、敬畏之情<sup>⑭</sup>。人要「夭壽不貳，脩身以俟之」來「立命」，人要「盡道而死」來「正命」。所謂立命、正命，就是使天命在我這裡有所立，得其正，即使自己的生命能夠彰著天道，與道契合，也就是《說卦傳》所謂「至於命」的境界。至於命，上達天道，代表「窮理，盡性」的終極目標、至高成就。

⑭ 《論語、季氏》：「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」

## 六、序卦傳

(一) 解經方式：《序卦傳》分上下兩篇<sup>①</sup>。上篇解釋《乾》《坤》到《離》三十卦的次序；下篇解釋《咸》到《未濟》三十四卦的次序。作者根據卦象與卦名來說明前後卦順序相聯的原因。《乾》《坤》《咸》《震》四卦取其卦象；此外六十卦則據卦名立說。取其卦象的四卦之中，《乾》《坤》與《咸》三卦，分別處在上下篇開端部份，作者以《乾》《坤》為天地，以《咸》為夫婦之道，分別作為上下篇論說的起點。而《震卦》，則兼取長子與動二象，分別藉以與前後卦聯繫。至於據卦名而立說，那是從卦名的含義上去推想前後卦聯繫的依據。

作者在行文上，形式相當整齊，每當他把前後兩卦聯繫起來的時候，一定採取「……故受之以……」的句式。這表示前後卦的銜接總是有原因的。「故」字以上的句子，就是說明原因之所在。例如：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物，故受之以《屯》。《屯》者，盈也。

《屯》者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也，物之穉也。（上篇）

在原因的說明上，作者常用「……必……」及「……不可以終……」這兩種句式。前者多數用以強調事物相繼衍生的情勢，這種衍生倒不一定有必然性。後者是表示事物將有逆轉的變

① 據朱子《周易本義》。

化，這種逆轉，總是從物極則反的道理來推論的。例如：

有大而能謙必豫（樂也），故受之以《豫》。豫必有隨，故受之以《隨》。以喜隨人者必有事，故受之以《蠱》。《蠱》者，事也。（上篇）

《震》者，動也。物不可以終動，止之，故受之以《艮》。《艮》者，止也。物不可以終止，故受之以《漸》。《漸》者，進也。（下篇）

作者有時也用「……不可不……」代替「……必……」；有時則改用「……然後……」或「……而後……」來表示相繼衍生的情況。例如：

物穉不可不養也，故受之以《需》。《需》者，飲食之道也。（上篇）

《臨》者，大也。物大然後可觀，故受之以《觀》。可觀而後有所合，故受之以《噬嗑》。嗑者，合也。（上篇）

逆轉的變化，其實也是繼前事而衍生的一種情況，所以「……必……」的句式，有時也用以說明逆轉的變化。例如：

損而不已必益，故受之以《益》。益而不已必決，故受之以《夬》。《夬》者，決也。（下篇）

當然，敘事說理，文章不能沒有變化。以上所說，只是《序卦傳》在行文上的一些重要形式。



## (二)象位：

1. 卦象——《序卦傳》只討論卦，而未及於爻。如上文所說，作者只在《乾》《坤》《咸》《震》四卦中提到卦象。他以《乾》象天，以《坤》象地，以《震》象動，都與《象傳》《說卦傳》同；以《震》為長子，也見於《說卦傳》。唯獨以《咸》象夫婦之道，可以說是由《象傳》「咸，感也」發展出來的一種新見。一般來說，《易傳》討論卦象，重點都放在八個單卦那裡，《大象》描述重卦卦象，也是組合單卦卦象的方式。如「山下出泉，《蒙》」（蒙象）、「雲上於天，《需》」（需象）等。《序卦傳》在《咸卦》的取象，與《象傳》不同，不過也不是作者憑空的杜撰。《咸卦》的結構是《艮》下《兌》上。卦辭說：「亨，利貞。取女吉。」《象傳》說：「《咸》，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女。是以『亨，利貞，取女吉』也。」《說卦傳》以《艮》象少男，《兌》象少女。因此《咸卦》《艮》下《兌》上的結構，表示少男尊重少女，這是婚姻之禮、夫婦之道。《荀子·大略篇》就申述這種意思說：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣、父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。

從卦辭到《象傳》及《荀子·大略篇》，發展出《序卦傳》以夫婦之道為《咸卦》卦象的看法是有跡可尋的。

2. 卦位——《序卦傳》作者，沒有《象》《象》兩傳那種說明重卦結構的卦位觀念；也沒有《說卦傳》那種與四時、方位配合的卦位觀念。他心目中的卦位，就是六十四卦先後次序的位

置。他的工作，就是說明這種卦位所以產生的原因。他從事物的相繼衍生、性質關聯、實際需要以及逆轉變化四方面來說明卦位產生的原因。分別舉例說明如下：

(1) 相繼衍生：卦名或卦象所表示的事物或事態，在前後兩卦中，後者是繼承前者所衍生的。例如：

《需》者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以《訟》。訟必有衆起，故受之以《師》。《師》者，衆也。衆必有所比，故受之以《比》。《比》者，比也。比必有所畜，故受之以《小畜》。物畜然後有禮，故受之以《履》。(上篇)

以上引文，談《需》《訟》《師》《比》《小畜》《履》六卦，作者認為它們這樣順序排列，是由於飲食(需)引起爭訟(訟)，爭訟牽涉衆人(師)，衆人自有親比(比)，親比引生積蓄(小畜)，積蓄導致禮節(履)。這些事物的相繼衍生，不能說有邏輯上的必然性，只表示有這種可能性。作者就是把握到這種可能性來強調前後卦彼此聯繫的因果關係。

(2) 性質關聯：卦名或卦象所表示的事物或事態，在前後兩卦中，後者是前者的性質。例如：

《屯》者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也。物之穉也。……復則不妄矣，故受之以《无妄》(上篇)

《萃》者，聚也。聚而上者謂之升，故受之以《升》。……《既濟》。物不可窮也，故受之以《未濟》。(下篇)

以上引文，作者認為《屯》《蒙》兩卦相聯，是由於幼穉（蒙）為物之始生（屯）的屬性。《復》與《无妄》相聯，是由於《復卦》「出入无疾，朋來无咎」（卦辭），「動而以順行」（復象），含蘊不妄（无妄）的性質。《革》《升》兩卦相聯，是由於上升（升）表現了累聚（革）的性質。《既濟》《未濟》相聯，是由於《既濟》的事物有不可窮（未濟）的性質。

(3) 實際需要：卦名或卦象所表示的事物或事態，在前後兩卦中，後者是前者實際上所需要的。例如：

《蒙》者，蒙也。物之穉也。物穉不可不養，故受之以《需》。《需》者，飲食之道也。……有大者不可以盈，故受之以《謙》。（上篇）

夫婦之道（咸）不可不久也，故受之以《恒》。《恒》者，久也。……井道不可不革，故受之以《革》。革物者莫若鼎，故受之以《鼎》。主器者莫若長子，故受之以《震》。（下篇）

以上引文，作者認為《蒙》《需》兩卦相聯是由於物在幼稚期（蒙）特別要注重飲食之道（需）。《大有》與《謙》兩卦相聯，是由於富有（大有）者容易流於傲慢，特別需要謙德（謙）。《咸》《恒》兩卦相聯，是由於夫婦之道（咸）必須持之以恆（恒）。《井》與《革》、《革》與《鼎》、《鼎》與《震》互相聯接，是由於井需要淘治或更新（革）。而更改物性（革）的器具，以鼎（鼎）最好。主持寶器（鼎）的人又以長子（震）最合適。

(4) 逆轉變化：卦名或卦象所表示的事物或事態，在前後兩卦中，後者是來自前者的逆轉變化。例如：

《泰》者，通也。物不可以終通，故受之以《否》。物不可以終否，故受之以《同人》。

(上篇)

損而不已必益，故受之以《益》。益而不已必決，故受之以《夬》。《夬》者，決也。

(下篇)

以上引文，作者認為《泰》與《否》、《否》與《同人》的互相聯接，是由於通泰(泰)的事物最後會轉變到閉塞(否)的情況。人處在封閉不通的境況中，最後會轉變出與人溝通合作(同人)的品德。《損》與《益》、《益》與《夬》互相聯接，是由於事物不斷地受損(損)就會逼出求益(益)的意願。事物不斷地受益(益)就會導致潰決(夬)。

(三)義理：韓康伯說：

凡《序卦》所明，非《易》之緼也。蓋因卦之次，託以明義。(周易注、卷九)

孔穎達同意韓氏的說法，他找出六十四卦排列的原則是「二二相耦，非覆即變」(周易正義、卷十四)①。今天我們無法知道《周易》六十四卦當初是怎麼樣排列的。採取《序卦傳》所說的這種排列方式，也就是漢《石經》以來通行本的排列方式，究竟是基於甚麼理由，現在也很難找到正確答案了。比較《序卦傳》與孔氏「非覆即變」的說法，後者着眼於卦爻結構來解釋

①參見上文第二章一、易學傳統、第三章一、象傳內容分析(二)之2、4反轉位，以及注④。

卦序，顯然比《序卦傳》更切合《周易》為占筮書的特性。因此說《序卦傳》的寫作是「因卦之次，託以明義」，大體上是可信的。可是作者所明的「義」，具體內容是甚麼呢？韓、孔兩位都未作確定的說明。韓氏在《序卦傳》下篇的注文中提到：「先儒以《乾》至《離》為上經，天道也。《咸》至《未濟》為下經，人事也。」他認為這種說法是錯誤的。因為：「夫《易》六畫成卦，三材必備，錯綜天人，以效變化。豈有天道、人事偏於上下哉。」天道、人事，雖不能機械地按上下經來區分，但是《周易》經傳作者的主要用心處，卻的確都在這裡，即在《序卦傳》，我們也可看出作者那種「錯綜天人，以效變化」的企圖。

《序卦傳》作者的天道觀，不同於《彖》《象》及《繫辭》三傳。他不從形上的道體那裡着眼，而只措意於具體事物的發展。他認為人事上的種種問題都是由於事物的演變所形成。對於這些問題的因應，先決條件是要把握事物演變的規律。如上文所說，《序卦傳》作者認為事物的發展，表現為「相繼衍生」與「逆轉變化」。由前者所形成的人事上的問題，因應之道是順其勢而行事得宜；由後者所形成的人事上的問題，因應之道是明其理而修德自持。分別說明如下：

### 1. 順勢行事——《序卦傳》說：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物，故受之以《屯》。《屯》者，盈也。《屯》者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也，物之穉也。物穉不可不養，故受之以《需》。《需》者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以《訟》。訟必有眾起，故受之以《師》。《師》者，眾也。眾必有所比，故受之以《比》。《比》者，比也。比必有所

畜，故受之以《小畜》。物畜然後有禮，故受之以《履》。（上篇）

有天地，然後有萬物。有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。（下篇）

以上引文，作者都從事物的「相繼衍生」上來說明其發展趨向。在這裡，有一些值得注意的問題，也提出一些因應之道。如：物釋（蒙）有待於養育，就以飲食之道（需）來因應。爭訟而引起群眾的紛擾（訟、師），就以親比之道（比）來因應。親比合作（比）而有了積蓄，就要有禮義之道（履）來因應。夫婦的結合（咸），衍生出種種人際關係，這些關係都有待於安頓，這也需要禮義之道來善自因應。諸如此類，在這裡我們可以看到作者在順勢行事方面的重要見解。

## 2. 明理修德——《序卦傳》說：

《泰》者，通也。物不可以終通，故受之以《否》。物不可以終否，故受之以《同人》。與人同者，物必歸焉，故受之以《大有》。有大者不可以盈，故受之以《謙》。（上篇）

《渙》者，離也。物不可以終離，故受之以《節》。節而信之，故受之以《中孚》。（下篇）

以上引文，都談到「逆轉變化」的事物發展。其中也有值得注意的問題及其因應之道。如：處於封閉不通的困境（否），就要憑藉與人溝通合作的品德（同人）來因應。處在富有（大有）的境況，警覺到物極必反的道理，就要修養謙和的品德（謙）來轉化驕矜自滿的心理。面對疏離

渙散的局(渙)，就要靠節制、誠信的品德(節、中孚)來因應。諸如此類，我們可以稱之為明理修德的因應之道。

## 七、雜卦傳

(一)解經方式：《雜卦傳》一篇，分別指陳六十四卦的要義或特性。全篇採取韻文形式，句末協韻。作者所用的辭語極簡略，一卦常常只用一兩個字來交代，用到五、六個字的已屬少見，超過十個字的則只有一次。

在六十四卦的順序方面，作者先按照經文原有的排列，依序作「二二相耦」的分配<sup>①</sup>。這樣，相耦的兩卦就成為一組。組與組之間的先後次序不再遵守經文的排列，而作了大幅度的

高亨說：「按：自《大過》頤也」以下諸句，語序錯亂。《周易》作者乃將六十四卦分為三十二偶。《頤》與《大過》為一偶。《漸》與《歸妹》為一偶。《夬》與《姤》為一偶。《既濟》與《未濟》為一偶。《雜卦》雖不依六十四卦之順序，但每一偶卦相連作解，則當為全篇之通例。前五十六卦皆然，獨此八卦不然，其有錯亂，明矣。宋人蔡淵加以改定，元吳澄、明何楷皆從之。今錄于下：「《大過》，頤也，「頤」與上文「親」協韻」《頤》，養正也。《既濟》，定也，「正」定「協韻」《未濟》，男之窮也。《歸妹》，女之終也，「終」協韻」《漸》，女歸待男行也。《姤》，過也，柔過剛也，「行」剛「協韻」《夬》，決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也。」「柔」《愛」協韻」如此改定，既合偶卦相連作解之例，又不失其韻，蓋是也。」(《周易大傳今注·頁六六三)按：高氏所引蔡說可從。下文討論即據蔡說。

改動，這大概是爲了說明上的方便。組內兩卦的先後次序往往也有調整，這是爲了協韻的緣故。例如：

《乾》剛，《坤》柔。《比》樂，《師》憂。《臨》《觀》之義，或與或求。

這段引文所說的六個卦，照經文原有的次序，是《乾》一、《坤》二、《師》七、《比》八、《臨》十九、《觀》二十。作者把它們聯在一起，而且更動了《師》《比》兩卦的順序，又把《臨》《觀》兩卦揉合成一句來說明。這就是韓康伯所謂：「雜揉衆卦，錯綜其義」<sup>(178)</sup>；也就是一般認爲《雜卦傳》之所以得名的原因。

《雜卦傳》作者，對於各卦要義或特性的指陳，主要依據是卦象或卦名。八個自重卦，都是依據卦象。如：

《乾》剛，《坤》柔。……《震》起也，《艮》止也<sup>(179)</sup>。《兌》見而《巽》伏也<sup>(180)</sup>。……《離》上

<sup>178</sup> 見孔氏《周易正義》卷十四引。

<sup>179</sup> 高亨說：「《史記·樂書》：『粗厲猛起』。正義：『起，動也』。《說卦》曰：『《震》，動也。《艮》，止也。』重之，《震》仍爲動，《艮》仍爲止。」（《周易大傳今注》，頁六五五。）

<sup>180</sup> 高亨說：「見，現也。《說卦》曰：『《兌》，說（悅）也。』重之，《兌》仍爲悅。人能爲他人所喜悅，則能出任爲官，顯身揚名。故曰：『《兌》見。』」（上引書，頁六五七）



而《坎》下也。<sup>(181)</sup>

以上引文，前四卦是直接指陳《象傳》以來的傳統卦象，用以表示卦的特性。後四卦是由傳統的卦象引伸，而產生新的卦象，其目的仍在凸顯卦的特性。除自重卦外，《隨》與《蠱》、《晉》與《明夷》這四卦要義的指陳，也都與卦象有關。<sup>(182)</sup>

<sup>(181)</sup> 高亨說：「《離》為火，重《離》仍為火，火動向上。《坎》為水，重《坎》仍為水，水動向下。」（上引書，頁六六〇）

<sup>(182)</sup> 《雜卦傳》：「《隨》，无故也。《蠱》則飭也。」高亨說：「《廣雅·釋詁》：『故，事也。』《隨·象傳》曰：『澤中有雷，《隨》。君子以嚮晦入宴息。』是《隨》之卦義為无事而休息。王弼曰：『飭，整治也。《蠱》所以整治其事也。』《序卦》曰：『《蠱》者，事也。』《蠱·象傳》曰：『山下有風，《蠱》。君子以振民育德。』是《蠱》之卦義為有事而治之。」（上引書，頁六五七。引文中「王弼」當作「韓康伯」。）

《雜卦傳》：「《晉》，晝也。《明夷》，誅也。」高亨說：「《晉·象傳》曰：『《晉》，進也。明出地上。』《象傳》略同。古語稱日為明，《晉》（䷢）之上卦為《離》，下卦為《坤》。《離》為日，《坤》為地。然則《晉》之卦象是日出地上，故曰：『《晉》，晝也。』《明夷·象傳》曰：『明入地中，《明夷》。』《象傳》同。夷猶沒也。《禮記·雜記》：『不敢辟誅。』鄭注：『誅猶罰也。』《明夷》（䷣）之上卦為《坤》，下卦為《離》。《坤》為地，《離》為日。然則《明夷》之卦象是日入地中。以喻人事，則是賢人受罰而被囚拘也。故曰：『《明夷》，誅也。』」（上引書，頁六五七）

至於依據卦名來指陳要義或特性，有些是直接從解釋名義上着手，例如：

《渙》離也，《節》止也。《解》緩也，《蹇》難也。

有些則由名義而關聯到事物，多數是從人事上的種種情況立說。例如：

《比》樂，《師》憂。《臨》《觀》之義，或與或求。《屯》見而不失其居，《蒙》雜而著。

由《比》的親比相輔而「樂」，由《師》的師旅戰爭而「憂」，由《臨》的臨民施政而「與」，由《觀》的觀民得情而「求」，這都是從卦名關聯人事而發展出來的卦義。《屯》是「物之始生」（序卦傳），據此而說它「見（現也）而不失其居」。《蒙》是「物之穉也」（序卦傳），據此而說它「雜而著」。這又是從卦名關聯萬物而發展出來的卦義<sup>⑭</sup>。

在關聯到人事立說時，《雜卦傳》作者偶而也會引用卦辭及《彖傳》的辭語。例如：

《姤》遇也，柔遇剛也。《漸》女歸待男行也。《頤》養正也。

「柔遇剛」，見於《姤卦·彖傳》。「女歸」，見於《漸卦》卦辭。「養正」，則見於《頤卦·彖傳》。諸如此類，為數雖然不多，其受經文及《彖傳》的影響卻可據此而得到肯定。

## （二）象位：

1. 卦象與卦位——在卦象方面，《雜卦傳》作者繼承《彖傳》的說法，而也有自己的新見。茲列表說明如下<sup>⑮</sup>：

卦名								事物象微	卦	德性象微
兌	艮	離	坎	巽	震	坤	乾			
○	○	○	○	○	○	○	○			
見。	止。	上。	下。	伏。	起。	柔。	剛。			

(183) 以上各卦的解釋，參考高亨上引書頁六五四至六五五。  
 (184) 表中卦名指重卦。所列卦象，下加▲符號，表示已見於《象傳》。

從上表可以看出《雜卦傳》的卦象，只有德性象徵，並未涉及事物象徵。以《乾》象剛，《坤》象柔，《艮》象止，都是繼承《象傳》的說法。以《震》象起，《巽》象伏，則是據《象傳》以《震》象動、《巽》象入而稍作字面上的改動。至於《坎》《離》《兌》三卦，則是從傳統的卦象觀念：《坎》象水、《離》象火、《兌》象說，而引伸出新見。由水潤下而說《坎》象下，由火炎上而說《離》象上，由悅而出仕，現身有爲而說《兌》象見<sup>(85)</sup>。卦象的輾轉引伸，本是占筮活動中常有的事，《雜卦傳》作者的這種引伸，雖有可能是本於占筮，但主要目的當是爲了加強相偶兩卦的對比以彰顯卦的特性。

《雜卦傳》作者的卦位觀念，不同於《象》《象》及《說卦》三傳。他有類似《序卦傳》的序位觀念，卻同中有異。如上文所說，他依照經文原有的序列把六十四卦作二二相偶的分配，相偶成組之後，相偶組之間的先後次序卻不遵守經文原有的序列，組內相偶兩卦的順序往往也有所調整。後者明顯地是爲了協調，前者除了說是爲了行文方便以外，還找不出其他的理由。因此《雜卦傳》的卦位觀念我們很難再作進一步的討論。

2. 爻象與爻位——《雜卦傳》雖只談卦而未及於爻，但在《姤》《夬》兩卦，作者引用了《象傳》的說法：「《姤》、遇也，柔遇剛也。」「《夬》，決也，剛決柔也。」其中「柔遇剛」，「剛決

柔」，都與爻象、爻位有關。雖然這不是作者的創見，但也表示作者心目中在爻象方面有剛柔觀念；在爻位方面有比鄰位的看法<sup>(186)</sup>。

(三)義理：《雜卦傳》作者，把六十四卦作二二相偶的分配來說明它們的要義與特性。二二分配的結果，形成三十二組，作者對於每一組的說明不外乎「以同相類」與「以異相明」兩種觀點<sup>(187)</sup>。所謂以同相類，如：

《屯》見而不失其居，《蒙》雜而著。……《大壯》則止，《遯》則退也。《大有》衆也，《同人》親也。……《小畜》寡也，《履》不處也。《需》不進也，《訟》不親也。……《歸妹》女之終也，《漸》女歸待男行也<sup>(188)</sup>。

依《序卦傳》，《屯》與《蒙》都是代表事物始生、幼稚時期的情況，《雜卦傳》作者用「見而不失其居」、「雜而著」來描述《屯》《蒙》兩卦的特性，也都是就始生的事物而言。此外引文《大壯》以下各卦的止和退、衆和親、寡和不處、不進和不親、女之終和女歸待男行，都是同類相從的聯繫。至於以異相明，如：

① 參見上文一、象傳內容分析(二)之2爻象與爻位部份。

② 韓康伯說，見孔氏《正義》卷十四引。

③ 「噬嗑」，食也，《音》，无色也。」似乎也屬此類，但彼此的聯繫不很清楚，姑闕疑。

《乾》剛，《坤》柔。《比》樂，《師》憂。《臨》《觀》之義，或與或求。……《震》起也，《艮》止也。《損》《益》盛衰之始也。《大畜》時也，《无妄》災也。《萃》聚而《升》不來也。《謙》輕而《豫》怠也。……《兑》見而《巽》伏也。《隨》无故也，《蠱》則飭也。《剝》爛也，《復》反也。《晉》晝也，《明夷》誅也。《井》通，而《困》相遇也。《咸》速也，《恒》久也。《渙》離也，《節》止也。《解》緩也，《蹇》難也。《睽》外也，《家人》內也。《否》《泰》反其類也。……《革》去故也，《鼎》取新也。《小過》過也，《中孚》信也。《豐》多故也，親寡，《旅》也。《離》上而《坎》下也。……《大過》類也，《頤》養正也。《既濟》定也，《未濟》男之窮也。《姤》遇也，柔遇剛也，《夬》決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也。

以上各卦所標示的特性或要義：剛和柔、樂和憂、與和求、起和止、盛和衰等等，都是異類相應的聯繫。

同類相從、異類相應，可以代表《雜卦傳》作者對於易道的看法。《繫辭傳》說：「方以類聚，物以群分，吉凶生矣。」（上傳、第一章）又說：「剛柔相推而生變化。」（上傳、第二章）易道之所以生生不已、可大可久，無非是事物同類相從、異類相應所導致的衍生與變化。《雜卦傳》作者雖然未曾進一步論述易道的內涵，但是他對於易道的基本觀點是與《易傳》其他各篇可以相通的。

《易傳》時，適時。災，災害。因災害而惕勵所以无妄。

# 第四章 各篇思想的比較

## 一、象位

(一) 卦象與卦位：《易傳》各篇的卦象如下表：

乾	卦			象	言	辭	卦	序	雜
	名	卦	象						
天。	父。	君。	上(居上位者)。	君子。	首。	馬、良馬、老馬、瘠馬、駁馬。			
				✓					
				✓					
					✓				
						✓			
							✓	✓	✓
								✓	
									卦雜

坤											
地。	寒。	團。	大。	陽。	剛。	健。	大赤。	冰。	金。	玉。	木果。
✓				✓	✓	✓					
✓						✓					
✓					✓	✓					
✓			✓	✓	✓	✓					
✓	✓	✓				✓	✓	✓	✓	✓	✓
✓											
					✓						



黑地。

母  
○

小人

下（居下位者）。

衆  
○

腹

牛、子母牛。

大輿。

柄  
○

布

釜  
○

順  
(坤)  
○

柔

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

4

4

✓



巽		稼之反生	大塗。	勇。	玄黃。	動(起)。	剛。	陽	大。	健。	決躁。	蕃鮮。
木。	風。											
✓	✓					✓	✓					
✓	✓											
	✓							✓	✓			
✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓				✓		
						✓						
						✓						

長女。

人之寡髮、廣顙、多白眼。

工。

股。

雞。

白。

臭。

命(教令)。

入。

巽(順)。

伏。

柔。

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

坎												
雲。	泉。	雨。	水。	躁卦。	近利市三倍。	不果。	高。	長。	繩直。	進退。	小。	陰。
		✓	✓									
✓	✓	✓	✓									
		✓									✓	✓
		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		

月。

溝瀆。

中男。

人之加憂、心病、耳痛。

盜。

耳。

血卦。

豕。

馬之美脊、亟心、下首、薄蹄。

木之堅多心

弓輪。

✓

✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓

離												
火。	下。	通。	曳。	矯輶。	隱伏。	陷。	大。	陽	剛	險	赤。	與之多貴。
✓									✓	✓		
✓												
								✓	✓			
✓		✓	✓	✓	✓	✓					✓	✓
	✓											

木之科上槁。	龜。	蚌。	贏。	蟹。	鼈。	雉。	目。	人之大腹。	中女。	女。	電(霆)。	日(明)。
--------	----	----	----	----	----	----	----	-------	-----	----	-------	-------

✓ ✓ ✓

✓

✓ ✓

✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓



艮										
	山。	乾卦。	上。	小。	陰。	柔。	聰明。	文明。	文。	明。
✓						✓	✓	✓	✓	✓
✓										✓
					✓	✓				
✓	✓									✓
		✓								

男  
○

少男。

賢人。

問寺。

手。

指。

狗。

鼠。

黔喙之屬。

果茲。

木之堅多節。

門  
闕  
○

徑路。

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

✓

兌										
巫。	妾。	少女。	女。	澤(水)。 地之剛鹵。	篤實。	大。	陽。	剛。	止。	小石。
			✓	✓	✓			✓	✓	
				✓						
						✓	✓			
✓	✓	✓		✓	✓				✓	✓
									✓	

見。	附決。	毀折。	小。	陰。	柔。	說。	羊。	舌。	口。
					✓	✓			
			✓	✓					
	✓	✓				✓	✓	✓	✓
✓									

從上表可以看出，《易傳》各篇在卦象方面的觀念，彼此有些共識，但歧異處也不少。就八卦來說，《乾》《坤》兩卦的卦象最受到重視，《易傳》各篇對這兩卦都有所論述。就《易傳》來說，《說卦傳》的卦象觀念最為豐富，它提出的卦象有一百三十七種之多；其次是《彖傳》，有

四十五種；《繫辭傳》有二十八種；《象傳》有十六種。其餘三傳：《文言》只限於《乾》《坤》兩卦，共六種；《序卦》只限於《乾》《坤》與《震》三卦，共四種；《雜卦》則每卦一種。就卦象來說，基本物象的共識來自易學傳統：以《乾》象天，《坤》象地，《震》象雷，《巽》象風，《坎》象水，《離》象火，象日，《艮》象山，《兌》象澤。除《雜卦傳》外，各篇都有相同的看法。其餘的事物象微，大體是由此而引伸出來的。如以《乾》象父、君、首，以《坤》象母、腹之類。這些引伸出來的物象，各篇的歧見很大，引伸得最多的當然是《說卦傳》。在德性象微方面，直接由基本物象發展出來的觀念，容易成為共識。如以《乾》象健，《坤》象順，《震》象動（起），《巽》象入（伏），《坎》象險（陷），《離》象麗，《艮》象止，《兌》象說。此外在剛柔與陰陽兩組觀念上也比較容易成為共識。剛柔見於《象》《文言》《繫辭》以及《雜卦》四傳，而只有《象傳》是系統地用剛柔來說八卦。陰陽見於《象》與《繫辭》兩傳，而只有《繫辭傳》是系統地用陰陽來說八卦。《繫辭傳》還有一套大小的觀念，也自成系統，用以作為八卦的德性象微。

《象傳》在卦象與卦位的配合上與《象傳》最為相近，但是它在卦象方面比較偏重於事物象微，只在《乾》《坤》與《離》三卦用到德性象微，它不用剛柔、陰陽這兩組觀念。《說卦》《序卦》兩傳也都不用剛柔、陰陽作為卦象觀念。《說卦傳》在德性象微方面，觀念雖也不少，卻很難找出甚麼系統。《序卦傳》為其論述方式所限，只在《震卦》上用到動這一德性象微。《雜卦傳》在取象上也有它獨特的地方，它不取事物象微，每一卦中只取一種德性象微，大體是依據《象傳》。它在《乾》《坤》兩卦使用剛柔，從未接觸陰陽這組觀念。

《易傳》各篇在卦位方面比卦象有更多歧見。《象》《象》兩傳是從單卦構成重卦時彼此的關係位置上來說卦位，因而《象傳》的卦位觀念可區分為六種：

1. 異卦相重是上下之位；
2. 異卦相重是內外之位；
3. 異卦相重是前後之位；
4. 異卦相重是平列之位；
5. 同卦相重是重復之位；
6. 兩卦相重而不分其位。

《象傳》沿襲《象傳》，而採用其中1. 2. 5. 6. 四種。《文言》與《繫辭》兩傳，都沒有卦位觀念。《說卦傳》是從八卦在萬物生成發展的過程中所表現的功能上來說卦位，它把八卦配屬於八方與四時，形成一種特殊的卦位觀。《序卦傳》討論六十四卦的序位，它說明經文六十四卦先後次序排列的原因。《雜卦傳》關心相偶成組的兩卦關係，它不像《序卦傳》那樣，認為六十四卦的次序排列是一嚴整的系統，它雜揉衆卦的做法，使經文原來的卦序大亂，但相偶成組的兩卦關係是受到重視的。所以《雜卦傳》的卦位觀念，只限於同屬一組的兩卦之間的相偶性。

從以上的比較中，我們可以看出《易傳》的卦象與卦位是密切相關而又並非不可分離的兩個觀念系統。談卦象，可以與卦位配合，如《象》《象》《說卦》《序卦》《雜卦》等五傳；也可以不與卦位配合，如《文言》《繫辭》兩傳。與卦象配合的卦位，並不拘於一種形式，它可以是單卦構成重卦的關係位置，如《象》《象》兩傳中之所見；也可以是八卦配屬八方、四時的關係位置，如《說卦傳》中之所見；可以是六十四卦的序位，如《序卦傳》之所指，也可以是相偶兩卦

的關係位，如《雜卦傳》之所指。

卦象，無論與卦位配合與否，無論怎麼配合，《易傳》作者所藉以表達的訊息，並非占筮的吉凶，而是易卦的性質或易道的義蘊。這一點是可以肯定的，是各篇一致的。在體認易卦的性質與易道的義蘊這方面，卦象居於關鍵性地位。它使易卦廣泛地與自然界、人文界的事物發生關聯。憑藉卦象，人們可以從易卦中見事物，也可以從事物中見易卦；人們可以從易卦中洞察事物生成發展的規律，也可以從事物那裡省悟易卦所蘊涵的生生變易之道。這種易卦與事物交通互感的方式，實際的作用都在豐富易卦的意涵，加深人們對於易道的體認。卦象如能配合卦位，則其上述的那種溝通易卦與事物的功能就更可以有效地發揮。不過從《文言》《繫辭》兩傳可以得到證明，沒有卦位的配合，卦象仍然可以發揮上述的功能，而有助於人們對於易卦、易道的體認。

(二) 爻象與爻位：在《易傳》中，《序卦傳》只談卦而未及於爻。其餘各篇的爻象觀念及其出現次數如下表：

三才	陽	陰	柔	剛	爻象 易傳
	0	0	27	41	象
	1	1	6	13	象
	3	2	0	1	言文
	1	4	4	10	8 辭繫
	1	3	3	3	3 卦說
	0	0	2	2	卦雜



從上表可以看出，《易傳》的爻象是從概括性高而具對偶性的觀念上去設想。《繫辭》《說卦》兩傳提出天地人三才的爻象觀，似乎不再重視對偶性，其實三才是三組對偶性觀念，所以說：

兼三才而兩之，故六。（繫辭下傳、第十章）

《說卦傳》就明確地指出「兼三才而兩之」的內涵是：

立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。（第二章）

《易傳》爻象，其所以不取於具體的物象，而從概括性高且具對偶性的觀念上去設想，這與爻本身只是兩個對偶性符號有關。據上表可知，剛柔這組觀念在《易傳》中最具普遍性，可以說是《易傳》爻象的基本觀念；它們只在《文言傳》中出現的次數少於陰陽。《文言傳》作者在爻象方面喜歡從陰陽上立說，在卦象方面則用剛柔而不用陰陽。《繫辭》《說卦》兩傳所謂三才，仍包括剛柔（地之道）與陰陽（天之道），此外再配合仁義（人之道），如此而已。兩傳作者並未在這方面多作申論。陰陽在《易傳》中出現的次數雖不如剛柔，可是它們的抽象程度比較高，因而能代表的事物比剛柔多，在表現易道的流行妙運方面也比剛柔更為切合，這在《文言》《繫辭》兩傳中都可以得到印證。

《易傳》各篇的爻位觀念如下表：

時間 序位	天地 人位	內 外位	比 鄰位	反 轉位	同 位	剛 柔位	上 中 下位	爻 位 易 傳
		✓	✓	✓	✓	✓	✓	象
			✓		✓	✓	✓	象
	✓		✓		✓	✓	✓	言文
					✓	✓	✓	辭繫
✓								卦說
			✓					卦雜

據上表可知，所謂爻位，都是就一爻與他爻的各種關係所作的設定。《彖傳》的六種爻位，《象》《文》《繫辭》以及《雜卦》四傳都有部份的繼承。這六種爻位與爻象的關係最密切。爻象是象徵事物的性質，爻位則代表事物的處境或際遇。兩者配合就可以說明事物在變動中的種種情況。所以《繫辭傳》說：

爻也者，效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝著也。（下傳、第三章）

吉凶悔吝，就是事物的主觀條件（本身的性質）與客觀條件（處境或際遇）互相配合的結果。占筮者所關切的只是吉凶悔吝而已，可是《易傳》作者還要進一步追問，為甚麼會有吉凶悔吝？人怎麼面對這吉凶悔吝？關於前者，他們藉爻象、爻位來演示。《彖傳》作者用了四十個詞語，來描寫事物在變動中其主客觀條件相配合的種種情況<sup>(10)</sup>，藉以助人悟解吉凶悔吝產生的原因。關於人怎麼面對吉凶悔吝，這是屬於義理上的問題。下文就歸納《易傳》各篇的義理內容，作一比較說明。

## 二、義理

《易傳》各篇作者，本乎易學傳統，有一些共同的認識。他們認為天地之道與人事是相感通的；卦爻結構既是天地之道的圖象，也是人道的圖象。古代聖人仰觀俯察領悟了天地之道

<sup>(10)</sup> 參見上文第三章、一、彖傳內容分析(二)之2爻象與爻位。

來製作卦爻，指點人事；後世君子則玩索卦爻藉此洞悉天地之道以崇德廣業。因此《易傳》各篇的義理思想都是通過卦爻象位來說明的。這是《易傳》與其他儒家典籍最大不同的地方。

卦爻象位給予《易傳》作者最重要的提示，是一切事物的生成發展都與對偶性因素的相互感應配合有關。《彖》《象》兩傳據此而談乾坤之道；《文言》《繫辭》兩傳，據此而談易道體用；《說卦傳》據此而談天、地與人之道；《序卦傳》據此而談事物相繼衍生與逆轉變化之道；《雜卦傳》據此而談事物同類相從、異類相應之道。《彖》《象》《文言》《繫辭》與《說卦》五傳，以此為基礎，又有一些不同的發展。前四傳有本體宇宙論方面的洞見，也能貫澈天人交感的思想，因而在人生進德修業方面有詳盡的論述。《說卦傳》則宇宙論的興趣較濃，最明顯的跡象是以「帝」代替前四傳的「道」或「太極」，來標示萬物生成發展的最高依據；此外它的作者也受到陰陽五行學說的影響，在卦位上表現出特殊的構想，即以八卦比配八方、四時，這在其他各傳中是看不到的。《說卦傳》在人事方面有些見解也值得注意：它指出人道的的主要內涵是仁與義，這與天道陰陽、地道柔剛相應。它也指出卦爻的主要功能是使人「和順於道德而理於義，窮理，盡性以至於命。」（第一章）雖然語焉未詳，但是它扼要地指出理、性與命這三個概念，在道德實踐上有相互關聯的意義。這是其他各傳都未曾談到的。

《彖》《象》《文言》《繫辭》四傳，在易道的指陳上，都採取即用以見體的方式。形而上的易道不可見，只能即乾坤以見易，所以乾坤是「易之門」，又是「易之蘊」<sup>①</sup>；乾坤是萬物資之以生以成的二元。從乾坤相互感應配合以生化萬物來說，乾坤的本體是一而非二；從生生的易

道必表現為剛健創生的乾與柔順含容的坤來說，易道的發用是二而非一。乾坤是易道發用的二相，也是易道的真實蘊含，離開乾坤就無所謂道。剛健、柔順是乾坤的別名，陰陽也是乾坤的別名。前者較為具體，後者較為抽象。具體的別名方便於指陳健動、創生與含容、順成的生化功能，《象》《象》《文言》三傳在這方面有較多的發揮。抽象的別名能廣泛地概括道在事物這裡的各種神功妙化<sup>①92</sup>，《繫辭傳》在這方面有較多的發揮。

易道與人事方面的關聯，《象》《象》《文言》《繫辭》四傳也各有不同的重點。《象傳》以剛柔為事物的體性，藉卦爻象位來探討事物「得位」、「失位」、「感應」、「不應」的情況。作者提出「當位」、「不當位」、「中」、「不中」，以及「中正」這類詞語，藉以說明事物不能適合現實情境，不能在現實情境的制約中作出恰當的表現。他又提出「應」與「敵應」這兩個詞語，藉以說明相關事物是否能互相引發配合，相輔相成。作者通過卦爻象位說明「當位」、「不當位」、「中」、「不中」以及「應」、「敵應」的同時，即已展示其所以然的緣故。既明瞭其所以然，自然可知何以自處。不過作者意猶未足，他還特別提出「取法於天地」、「順時而行」，以作為人們

①91 《繫辭》上傳、第十二章：「乾坤其易之緼邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」又下傳、第六章：「乾坤其易之門邪！乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」

①92 見於《繫辭傳》的，如：闔闔、往來、屈伸、寒暑等。

自處之道的原則。「天地感而萬物化生」(咸象)，於此玩味可知，人也必須心意相通藉以成就共同的志業。「天地節而四時成」(節象)，於此玩味可知，人也必須自我約束，遵守種節度使言行有其規範。「天地盈虛，與時消息」(豐象)，這是天地所以能恒久的道理<sup>(93)</sup>，於此玩味可知，人也必須順時而動、適時變通，以求事業之可久可大。諸如此類，原則性的指點，旨在引發人們觸類旁通，善自興會。而旁通興會的內在根據，就是仁智之德。《象傳》作者用「剛健文明」來形容這內在德性，他說：「其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨」(大有象)，這是《象傳》義理歸本於儒學傳統的明證。

《象傳》中，《大象》不使用剛柔、陰陽這類詞語，作者在八卦的取象上偏重於事物象徵，以此為基礎，再配合卦位，就構成重卦卦象。他不像《彖傳》作者那樣，從卦爻結構中談「位」與「應」，進而引生出一些義理觀念。他只是以重卦卦象為比興的憑藉，據以發揮修己安人的思想。重卦卦象是由單卦卦象：天、地、雷、風、水、火、山、澤等等相互配合而組成的一些圖象。由此類比或興會修己安人的道理，大有全宇宙是一道德宇宙的情懷。《禮記·孔子閒居》：

<sup>(94)</sup>《恒卦·象傳》：「天地之道，恒久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。」

天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。

這也是道德實踐中以道眼看宇宙而有的心得。《孔子閒居》與《大象傳》的作者，在道德實踐上必有相同的造詣。

《大象》在修己方面以「明德」為內在根據，以「恐懼修省」為主要工夫<sup>⑭</sup>，期望達到的人格境界是辨察事物的能力強、立身處世的定力足，因而能「致命遂志」（困象），「正位凝命」（鼎象）。以此為基礎，就能有「容民畜衆」（師象）的胸懷與「繼明照於四方」（離象）的智慧，在安人方面有所成就。《大象》的安人思想不外乎儒家富之、教之以及古代正德利用厚生的政治思想。

《小象》在爻象、爻位上，大抵繼承《象傳》的觀點。不過作者在據以討論義理時，比《象傳》有更切近於人事的傾向。所以「中」不只是爻位，不只是外在的、事物所處的情境；它還是道，是內在的、志行的指標。如果說「中」是事物最恰當的表現，那麼「中道」就是使事物「得中」的保證。行「中道」，就能「得中（位）」。所以《小象》有「得中道」、「行中」、「以中行」、「中以自考」、「中以行正」、「中以爲實」、「中以爲志」等等說法。這些說法，使「中」不只是可遇而且是可求的理想情境。這是《小象》有進於《象傳》的地方。

⑭ 《晉卦·象傳》：「明出地上，《晉》。君子以自昭明德。」《震卦·象傳》：「洊雷，《震》。君子以恐懼脩省。」

要求切近於人事的思想，也使《小象》作者把爻位的剛柔相應與人的志行配合在一起。剛柔相應則「得志」、「益志」而「志行正」、「志大行」；剛柔敵應則「志疑」、「志窮」、「志未得」、「志未光」。這是在行事上所以有吉凶悔吝的主要原因。《小象》這種志行思想，反映了作者「中以爲志」的信念。剛者之志向柔，柔者之志向剛。這樣，剛柔相濟，就可以得其中道。這與《尚書·洪範》所謂「沈潛剛克，高明柔克」的思想是一致的<sup>(185)</sup>。

剛柔相濟的思想，同樣受到《文言傳》作者的重視。所以他既用「剛健中正」描寫乾道，又用「至柔而動也剛，至靜而德方」來描寫坤道。剛與柔、動與靜，不再是相斥不相容的，明白其相濟並存的道理，就可以領悟乾坤的妙用。乾坤內在於人，就是人的本體。《文言傳》作者，在這方面的描述是採取即工夫即本體的方式。他用「體仁」、「嘉會」、「利物」、「貞固」這些工夫，來烘托一個具有仁、義、禮、智四德的本體。他用「敬以直內，義以方外」的工夫，來表示這本體內在於人而作用於外的特性。由「敬」可見其剛健中正，因時而惕；由「義」可見其柔順靜方、應物制宜。「敬義立而德不孤」（坤文言），含容富美的內在德性，都循敬義的工夫而源泉滾滾、不已地開展，終必成就「大人」人格。《文言傳》在這方面的描述是：

與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，

<sup>(185)</sup> 「沈潛剛克，高明柔克」，意謂人的性情過剛，就要沈潛（抑伏）其心志；性情過柔，就要高明其心志。參考屈

萬里先生《尚書釋義》、頁九九。



後天而奉天時。(乾文言)

《中庸》也有類似的描寫，它說：

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。(第三十章)

《文言傳》與《中庸》的作者，心目中都有一個道德宇宙，它與聖人人格是可以相通而互證的。

《繫辭傳》的義理思想，在《易傳》中最具綜合性。它在易道方面的論述，如上文所說，與《象》《象》《文言》三傳的基本論點相同，不過它比較重視陰陽。陰陽的概括性比剛柔高，因此《繫辭傳》在易象與人事方面的論述也就比《象》《象》《文言》三傳更廣泛而靈活。《繫辭傳》用一陰一陽來描述道。道內在於人，就是仁智之性。這仁智之性在具現道的生生大用上顯示其為「善」，在完成道的生生大用上證實其為「性」。這仁智之性，先天而內在，不由外鑠，不容造作，因此它純一而不雜。率性工夫就是易簡工夫，「易簡而天下之理得」，就可以創日新的盛德、富有的大業<sup>(196)</sup>。所謂「易簡而天下之理得」，易簡是率性而自反於至誠，心智精爽純一而達到「至神」的境界。這時「无思无為，寂然不動，感而遂通天下之故」(上傳、第十章)。「通天下之故」，即「得天下之理」。這「理」是易道內在於事物，經由事物的特殊性而呈現的。它

<sup>(196)</sup> 以上參考《繫辭》上傳、第一與第五章。

表現為「陰陽合德，而剛柔有體」(下傳、第六章)，是這事物在道德宇宙中所以成其為一物的「成性存存」之理；並非這事物在知識宇宙中表現它「是甚麼」的那種實然之理。所以「得天下之理」，「通天下之故」，不成就知識而成就道德。它使人「知周乎萬物而道濟天下」(上傳、第四章)；它使人知幾通變，見幾而作，舉措得宜。

《繫辭傳》在有關於道德實踐的本體與工夫方面的論述，與《象傳》有可以相通處。它的仁智之性，相當於《大象》的「明德」；它的易簡工夫，相當於《大象》的「反身修德」(蹇象)。此外它凸顯一「神」字，藉以描述工夫的極致、人心的靈明妙用。這方面的見解，為《象傳》及其他各傳所不及。《象傳》以及《序卦》《雜卦》兩傳，都未用「神」字。《文言傳》「鬼神」並稱，大體是指天地造化之跡<sup>(197)</sup>。《象傳》除「鬼神」並稱以外，另有「天之神道」，並說：「聖人以神道設教而天下服」(觀象)。它所謂「天之神道」，是表現在「四時不忒」上，是一種生化萬物之道，「神」的含義相當於《說卦傳》所謂「神也者妙萬物而為言者也」(第六章)的「神」字。《繫辭傳》有鬼神的神，如：

精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。(上傳、第四章)

此所以成變化而行鬼神也。(上傳、第九章)

《繫辭傳》也有神道的神，即妙運萬物的變化之道。如：

<sup>(197)</sup> 參考上文第三章、三、文言傳內容分析(三)之2，以及注<sup>(19)</sup>。

神无方而易无體。(上傳、第四章)

陰陽不測之謂神。(上傳、第五章)

知變化之道者，其知神之所爲乎。(上傳、第九章)

此外《繫辭傳》作者還用「神」來描寫人心精純靈明的最高境界。人之所以能如此，是由於他能自反於至誠而接受著卦的開導。上傳第十一章說：

是故著之德，圓而神；卦之德，方以知；六爻之義，易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患；神以知來，知以藏往。其孰能與於此哉！古之聰明叡知神武而不殺者夫。是以明於天之道而察於民之故，是興神物以前民用，聖人以此齋戒以神明其德夫。

朱子《本義》：「神物，謂著龜。湛然純一之謂齋；肅然警惕之謂戒。」(卷三)據此可知，所謂齋戒就是自反於至誠，使心智精純專一的工夫。人在至誠純一的心境中就可以接受著卦的開導<sup>198</sup>，以神明其德。這時他與著之德共其「圓而神」，與卦之德共其「方以智」，與六爻之

<sup>198</sup> 上引文中「洗心」兩字，高亨說：「《釋文》：『洗，京、荀、虞、董、張、蜀才作先，石經同。』《集解》本亦作先。王引之曰：『作先之義爲長。蓋先猶導也。』按：洗借爲先。此句言聖人以《易經》啓導其心也。即心有所疑，則以《易》筮之，因以知吉凶，決進退也。」(《周易大傳今注》，頁五三五)

義共證事物的變易。易之德即心之德，心之德即易之德。作者在上傳第十章也透露這個意思，他說：

易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。

所謂「天下之至神」，既指著卦，也指聖人之心①。所謂「不疾而速，不行而至」，這種通志、成務的神效，既屬於著卦，也屬於聖人之心。

《易傳》各篇都重視「象」，但只有《繫辭傳》把象作爲論述重點。討論所及，包括象的意義、象的呈現以及象的觀想等。關於象的意義，如：

見乃謂之象。（上傳、第十一章）

象也者，像也。（下傳、第三章）

這是說象必呈現，使人有所見，象也必有所象，使人知其意。就象的呈現來說，自然之象呈現於天地，所以說：

在天成象，在地成形。（上傳、第一章）

法象莫大乎天地。（上傳、第十一章）

① 朱子《本義》：「易，指著卦。无思无爲，言其无心也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」（卷三）

所謂「形」、所謂「法」，都是指大地所呈現的象，爲了與天象對舉，所以改變稱謂<sup>②00</sup>。天地法象，所象的是乾坤，所以說：

成象之謂乾，效法之謂坤。（上傳、第五章）<sup>②01</sup>。

人爲之象呈現於卦爻，所以說：

聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶。剛柔相推而生變化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。（上傳、第二章）

八卦成列，象在其中矣。（下傳、第一章）

《易》者，象也。（下傳、第三章）

《易》象所象的是天地法象，也就是乾坤。所以說：

夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。（下傳、第一章）

依《繫辭傳》、《易》象是製作卦爻的聖人所建立的。他仰觀俯察，模擬萬物，設立卦象，藉以展示乾坤之道。所以《易》象所表現的實是聖人心意中的物象，也就是聖人在物象中所見

②00 朱子《本義》：「象者，日月星辰之屬；形者，山川動植之屬。」（《繫辭》上傳、第一章）又：「法，謂造化之詳密而可見者。」（上傳、第五章）（卷三）

②01 朱子《本義》：「效，呈也。」（卷三）

的乾坤。下列引文，反映作者這樣的觀點：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。（上傳、第八章）

聖人立象以盡意。（上傳、第十二章）

《繫辭傳》作者提醒大家，讀《易》的重要工作之一是觀象<sup>202</sup>。觀象的目的，在把握聖人之意，揣摩物象中的乾坤。而觀象的主要方式則不外乎「引而伸之，觸類而長之」（上傳、第九章）。這與《大象》的比興方式類似，但並不相同。《大象》比興的依據是重卦卦象，那是自然物的配合圖象；《繫辭傳》引伸、類推的依據不限於重卦卦象，它還可以據爻辭中的一些事象來作發揮<sup>203</sup>。就以重卦卦象來說，《大象》據此比興，申說的範圍不外乎個人品德修養；而《繫辭傳》據此引伸、類推，申說的範圍就可以擴展到文化的變通與創新上<sup>204</sup>。《繫辭傳》強調觀象制器，開物成務；並且具體地指陳伏羲以來上古文化的開創發展，與卦象的觀想、器物的制作有密切關係。這都證明了《繫辭傳》作者靈活地運用引伸、類推的方式，擴大了卦象的觀想領域與使用範圍。

<sup>202</sup> 《繫辭》上傳、第二章：「是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。」

<sup>203</sup> 參見上文第三章、四、繫辭傳內容分析、三義理部份。

<sup>204</sup> 同注<sup>203</sup>。

## 第五章 結論

通過分析與比較可以知道，《易傳》各篇內容雖有歧異，但在基本思想上卻有相當程度的一致性。內容的歧異，證實了作者並非一人；基本思想的一致性則反映出作者們共同的學術傳統與共同的時代背景。他們的共同傳統是易學與儒學；他們的共同背景則是戰國末期到西漢初葉這一階段的時代思潮。

所謂易學，本以占筮為主，占筮的目的在探問吉凶禍福，這與儒家反求諸己的成德之教不合。孔子雖然「五十以學《易》」（論語·述而），但他只是藉卦爻辭發揮義理，孔門師生及孟子的言談記錄中，都沒有涉及占筮。荀子則有「善為《易》者不占」（荀子·大略）的說法。《易傳》作者在這樣的儒學傳統中面對《易》書，自然都不會沉迷於筮法；他們注意的焦點是易學傳統中由筮法與人文精神相結合而形成的卦爻象位與義理。

象位，是《易傳》作者解說卦爻的依據；也是他們申論義理的憑藉。就象與位來說，位其實也可以說是一種廣義的象，所以象比位更具根源性。在《易傳》，可以見到論象不論位的篇章，如《文言》《繫辭》兩傳都只論卦象而不論卦位；《易傳》中卻沒有論位不論象的篇章。就象來說，最具根源性的是八卦的自然物象，這是來自傳統的說法。天、地、雷、風、水、火、山、澤，分別象徵乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌。這種卦象觀念加強了卦爻與自然界的聯繫，也為《易傳》作者提供了發展卦爻德性象徵的基礎。於是剛柔、健順、動入、險麗、止

說、以及陰陽、大小等等相繼衍生。這些觀念，豐富了卦爻的意涵，也拓展了《易傳》作者的思想領域。他們憑藉這些觀念來探索宇宙，體驗人生，就把易學與儒學會通融合起來。於是乾、坤不只是《乾卦》與《坤卦》，它們還是萬物資之而始、資之而生的乾元、坤元。剛柔、陰陽不只是卦爻的性質，它們還是事物各種相對性情況的象徵，包括動靜、寒暑、往來、屈伸、闡闢等等。此外它們還是人類品德的標誌，代表健動與順成、創生與含容，以及仁與智。卦爻的對偶性，塑造了從對偶關係、感應關係探索事物生化原理的天道觀；也印證了仁智之德相生相成的心性觀。卦爻的變動性，提示了「天地盈虛，與時消息」（豐彖）的宇宙觀；也加強了見幾而作、適時變通的人生觀。卦爻的象徵性，啟發了天地法象無非教也的道德觀；也培育了觀象制器、開物成務的文化觀。

《易傳》義理的建立，當然是以易學與儒學兩方面的深遠學養為基礎的。《易傳》作者，如果沒有來自儒學的道德實踐、人事磨練，就不可能在卦爻中有深刻的哲思、高明的審識；另一方面，他們如果不精通於易學的卦爻知識、象位觀念，也不可能在儒學中有新境的開拓、形上的創見。《易傳》作者，成功地會通了易學與儒學，他們用儒學的義理充實了易學的內涵；用易學的卦爻開拓了儒學的思路。他們的成就，使古代占筮用書超越了迷信的巫術層次，提升到理性的道德層次、哲學層次；也使儒家以往存而不論或語焉不詳的天道思想獲致一套有效的表達形式。他們的成就，對易學與儒學的發展都起了決定性的影響。就易學來說，他們把討論的重點從占筮轉移到象位與義理。從此以後，象位與義理就成為易學研究的主要課



題。人們在《易》書中所要探究的，不再是際遇的吉凶禍福，而是在吉凶禍福中如何自處；如何得其中道，守其中位，成其志行；如何與相關的事物感應而彼此相輔相成。就儒學來說，《易傳》作者把討論的興趣從心性論引導到天道論。從此以後，天道論就成為儒學研究的主要課題，人們在儒學中所要探究的，不只是如何面對自我、面對社會，而且還要追問如何面對自然、面對宇宙。於是性命與天道的關聯、人與萬物的關聯、生命的終極意義、宇宙的終極歸趨，凡此等等都成為儒者所關懷的問題。《易傳》使易學的研究轉向，於是《易》書成為儒家的經典；《易傳》也使儒學的領域擴大，孔孟思想所蘊含的道德形上學因而得到圓滿的完成。

當然，《易傳》作者在儒學方面的貢獻不只是天道論而已，他們對於內在德性的描述，利用剛健創生、柔順含容這些觀念，把仁智之德彼此感應相生相成的關係作了詳盡的闡釋。不已的創生，開拓了含容的德量；無限的含容，強化了創生的動力。這在儒家的道德哲學中是極具啟發性的創見。此外《易傳》對於事物變化之道的洞察、象徵意義的觀想，都有助於儒者內聖外王之道的實踐，卓越的見識為其他典籍所不及。

《易傳》作者，置身於戰國後期及西漢初葉這一時代，不可避免的，要受時代思潮的影響。他們特別關注於當時學術界的共同話題：天道與陰陽。他們利用卦爻象位成功地把這兩組觀念結合在一起，表現出獨到的見解。

關於天道，與《易傳》先後同時的作品如《禮記》裏的《中庸》、《禮運》、《樂記》、《大戴禮記》的《本命》、以及道家的《老子》、《莊子》都有所論述。在天道的形式意義上，即作為形上

的實有而是萬物生成的終極根源這一意義上，各家是相同的。但在天道的內容意義上，由於體證途徑的歧異，《易傳》與其他各家就有顯著的不同。《老》《莊》的天道，是由人的無爲、萬物的自適而印證，是在「有」與「無」的相反相成中彰顯其大用。這與儒家的天道當然不能混爲一談。《易傳》與上述大小戴《禮記》各篇的天道，是由人的德性、萬物的生生而印證；但只有《易傳》在道的體用方面有詳盡的論述。它是從事物的對偶性因素相互感應這裡來說明天道的大用。這對偶性因素當然不是《老》《莊》的「有」與「無」，它是乾坤、剛柔、健順、動靜等等，而在《繫辭傳》作者心目中，這一切又都可以用「陰」與「陽」來概括。所以他說：

一陰一陽之謂道。（繫辭上傳、第五章）

這一陰一陽，描述了事物的對偶感應、盈虛消息、生生不已，這就是道的大用，易道就在這一陰一陽中呈現，萬物的體性也在這一陰一陽中呈現，人的仁智德性也是這樣一陰一陽地呈現。所以說：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知。

在先秦儒家典籍中，能這樣體用兼顧而又道器通貫地論述天道的，只有《易傳》。













關於陰陽，與《易傳》先後同時的作品，如《左傳》、《國語》、《莊子》、《管子》、《荀子》、《韓非子》、《周禮》、《禮記》以及《呂氏春秋》等，都有所論述。各家所謂陰陽；多數是指天地間的兩種氣，陰陽交接，形成四季變化，也導致萬物變化；由此引伸，陰陽也可以代表事物

的相對性質與功能，如明暗、奇偶、攻守、動靜等等。《易傳》中的陰陽，與各家所論有顯著的不同。在《易傳》，陰陽既是卦爻的象徵，也是事物的象徵，受到卦爻結構的影響，陰陽象徵事物多能凸顯事物的對偶感應關係。因此它雖然也曾被用以指謂氣，如《小象》、《文言》兩傳中的例子，但多數是被用以象徵具有對偶感應關係的兩種因素，在《象》與《繫辭》兩傳中出現時都是如此。事實上它象徵的事物既是具有對偶感應關係的因素，那麼象徵的重點是在事物的功能與作用，而不只是事物本身。所以它概括的是乾坤、剛柔、健順、動靜以及往來、屈伸、闔闢等等。它被用以作為本體宇宙論中的重要概念，並非代表萬物構成的共同質素，如陰陽家、雜家氣化宇宙論中的氣；而是代表促使萬物生成發展並為萬物所共具的兩種功能。它們對偶而互相感應，引發的變化不可測<sup>206</sup>；它們感應而互相配合，生成的萬物是「陰陽合德而剛柔有體」（繫辭下傳、第六章）。作為萬物生生不已的太大大源的易道，就在一陰一陽中見，所以說：「一陰一陽之謂道」。在這裡，我們不能不肯定《易傳》作者的審識。他們把陰陽從氣的意義上提升，而成為概括性極高的功能觀念，並且與天道相結合，成為《易傳》本體宇宙論的特殊標誌，標誌着易道妙運萬物的大用。

<sup>206</sup> 《繫辭》：「陰陽不測之謂神。」（上傳、第五章）

## 談數字卦

古代文物中，有一些奇字，很難辨認，因而引起學者們的注意。例如唐蘭《在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字》（註1）這篇文章裡，就曾經提出十三個這類古字來討論，它們的字形如下：

1.  見於宋代在麻城發現的「中方鼎」銘文之末。
2.  同前。
3.  見於《三代吉金文存》卷三、頁十八「中游父鼎」銘文之末。
4.  見於《三代吉金文存》卷六、頁三九「董伯簋」銘文之末。
5.  見於《懷米山房吉金圖》上、頁廿二「效父彝」銘文之末。
6.  見於故宮博物院所藏的「召卣」。
7.  見於一九五六年在西安市豐鎬遺址（張家坡）所發現的一塊卜骨。
8.  同前（註2）。
9.  同前，另一卜骨（註3）。
10.  同前（註4）。
11.  見於一九五〇年在安陽四盤磨出土的一塊卜骨。
12.  日（隗）同前。

13. 𠂔 曰𠂔 同前。

唐氏對於上列字例研究的結果，有四點重要的論斷：


一、這類文字都是用數目字組成的。在上列字例中，所出現的數字有：一（一）、二（二）、五（𠂔或𠂔）、六（𠂔）、七（十）、八（八）。

二、在周代，這些文字僅用於氏族名稱。

三、從豐鎬遺址卜骨上看，這不是殷文字，也不是周部族先世的文字，可能是曾經住過現在豐鎬地域的一個民族的文字。

四、從四盤磨卜骨把殷文字和這種文字對照這一點來推測，殷代還有人熟悉這種文字。後來，一九五七年在張家坡又發現一塊卜骨，上面的刻文是：「二八三」。一九七七年，在陝西岐山鳳雛村甲組周初宮殿（宗廟）房基二號西廂房十一號窖穴中，出土甲骨一萬七千餘片，已清出帶字的甲骨有一百九十多片，其中六片卜甲上分別刻有上文所說的那種古字，除了兩片缺損以外，其餘四片的字形如下：

1.  見於七號卜甲。









2.  見於八十一號卜甲。

3.  曰其  既魚（吉）見於八十五號卜甲。

4.  見於一七七號卜甲（註5）。

一九七八年十二月，在吉林大學古文字學討論會上，徐錫台把這些陝西境內發現的甲骨

奇字提出來討論，與會的張政烺先生認為這些都是古代占筮的記錄，銅器銘文中三個數字的組合是單卦（八卦），周原卜甲六個數字的組合是重卦（六十四卦）。數字雖繁，都可以歸約為陰陽二爻。他當場把周原卜甲上的四組數字按奇數為陽、偶數為陰的原則轉換成《易經》中的重卦，結果如下：

1.  一一七八七八五一一  、離下坎上、既濟。
2.  一一七六六七六一一  、艮下艮上、艮。
3.  一一七六六七一一  、巽下艮上、蠱。
4.  一一七六八六七六一一  、坎下艮上、蒙。

張氏的看法，在會上得到支持，獲得熱烈的回響。於是他繼續收集相關資料，加以研究，陸續發表的論文有：《試釋周初青銅器銘文中的易卦》（《考古學報》、一九八〇年、第四期）、《帛書六十四卦跋》（《文物》、一九八四年、第三期）、《殷虛甲骨文中所見的一種筮卦》（《文史》、二十四輯、一九八五年）等。

張氏在上述三篇論文中的重要見解，可以歸納為下列五點：

一、筮是利用著策，按照一定的方法左數右數，求得幾個數目字，潛以判斷吉凶，所以古人說：「筮，數也。」（《左傳》、僖公十五年）筮的記錄，是一組一組的數字，一組為一卦，因此甲骨金文中所見的那些數字組合，就是古筮法中的數字卦。

二、根據《尚書》（《洪範》）、《周禮》（《太卜》、《占人》、《筮人》）、《左

傳》（僖公四年）等書，知道古人卜、筮並行，或先卜而後筮，或先筮而後卜。數字卦之所以會刻在卜用的甲骨上，就是這個緣故。

三、目前所發現的數字卦，有些可能是新石器時代的產物（註6），殷、周兩代的最多，此後戰國以及秦漢都有人使用（註7）。這些筮卦，可區分為六字卦、四字卦及三字卦三種。一個數字相當於一爻，所以六字卦相當於重卦，三字卦相當於單卦，四字卦則比較特殊，也就代表着一種特殊的筮法。就目前的卦例來看，六字卦最早，也最普遍，三字卦出現在殷、周時期，數量較少。

四、數字卦中的數目字，早期是用一至八。殷代以來，由於二、三、四這三個數字上古都用橫畫表示，寫在一起時不容易分辨，所以在卦的記錄上就省略不用。筮的結果，遇到三就用一來記錄；遇到二、四就用六（八）來記錄。因此，一與六出現的次數特別多。據張氏統計，三十二個數字卦中，一至八字出現的次數如下：

數字：	一	二	三	四	五	六	七	八
次數：	36	0	0	0	11	64	33	24

九，這個數字，在西周中期或晚期的卜骨上才出現，次數不多，而且有九的時候就不出現七。這些數字都是筮所得的結果，九的出現也反映出筮法的改變。

五、上古筮法可能經過多次改革，也可能各地不同。其中最重要的改革，是把筮數歸納成奇偶兩類，分別用一種符號來記錄，奇數是「一」，偶數是「八」。「八」後來演變成「

「六」、「一」。「八」即古文「六」，數字卦中的「六」全作「八」。安徽阜陽縣雙古堆西漢汝陰侯墓出土的竹簡，就是用「一」「八」兩種符號來寫卦的，例如《臨卦》，寫作《》（註8）。湖南長沙馬王堆帛書的易卦，則用「一」「乚」兩種符號，例如《臨卦》，寫作《》（註9）。在數字卦中，奇偶數已有向「一」「八」歸併的跡象，最後全用「一」「八」來代表，是很自然的發展。

張氏這些見解，在古文字學及易學的研究上都是極具啓發性的。到目前為止，還未見到有人能提出有力的反駁。在支持他的一些說法中，有兩個論點最值得注意。上文提到過的徐錫台，在那次吉林大學古文字學討論會以後，與樓宇棟合作，寫成《西周卦畫試說》（註10）一文，他們認為，周原卜甲上用六個不同的奇偶數組成的重卦卦畫，應該就是西周早期真實的卦畫本形，也是數卜法的反映。其中八十五號卜甲的卦畫下面，「既魚（吉）」兩字，應當是貞兆辭，即卦辭。這個解釋，加強了數字卦與占筮的聯繫，當然也增加了我們對於數字卦的認識。此外在數卜法方面，他們又舉出汪寧生在民族學方面的研究成果來作說明。汪氏有《八卦起源》（註11）一文，列舉我國西南少數民族之中普遍流行的數卜法，有七種之多。其中與古筮法最類似的，是四川涼山彝族所用，種為「雷夫孜」的占卜法。汪氏介紹「雷夫孜」說：

「畢摩」（彝族巫師）取細竹或草桿一束，握于左手，右手隨便分去一部分，看左手所餘之數是奇是偶。如此共行三次，即可得三個數字。有時亦可不用細竹或草桿，而



用一根木片，以小刀在上隨便劃上許多刻痕，再將木片分為三個相等部分，看每一部分刻痕共有多少，亦可得出三個數字。然後畢摩根據這三個數是奇是偶及其先後排列，判斷「打冤家」（註12）、出行、婚喪等事。

由于數分二種，而卜必三次，故有八種可能的排列和組合，即共有八種答案。關於這八種排列組合情況，何者為吉，何者為凶，是因事而異的，而且各個地區或家支解釋亦有所不同。

汪氏根據徐益棠等《打冤家——僳僳氏族間之戰爭》（註13）一文，介紹一種卜問「打冤家」的解釋方法，如下：

偶偶偶——不分勝負（中平）。

奇奇奇——非勝即敗，勝則大勝，敗則大敗（中平）。

偶奇奇——戰鬥不大順利（下）

奇偶偶——戰必敗，損失大（下下）。

偶奇偶——戰鬥無大不利（中平）。

偶偶奇——戰鬥有勝的希望（上）。

奇奇偶——戰鬥與否，無甚影響（平）。

奇偶奇——戰必勝，擄獲必多（上）（註14）。

汪氏在上引文的結論中說：

陰陽兩爻，是古代巫師舉行筮法時用來表示奇數和偶數的符號，八卦則是三個奇偶數的排列和組合。

他的這個論斷，毫無疑問地、強有力地支持了數字卦的說法。

綜合以上所說，筆者認為，數字卦的指認，在易學研究上是一項重大的貢獻。易學研究最難突破的瓶頸，就是「卦爻原始」的真相如何這一問題。我們在《易經》中所見的六十四卦究竟怎麼形成的？它們與占筮的關係如何？原初的意義是什麼？卦的單位是爻，而爻為什麼用「—」「--」兩種符號來表示？它們的原初意義是什麼？這些問題不解決，《易經》的思想終難擺脫朦朧迷離的塵霧。過去易學研究者在上述那些卦爻的基本問題上付出很多的心血，引起很多的爭辯，終難獲致令人信服的答案。保守的人，仍然守住伏羲受河圖作八卦的神話；時髦的人則以為卦爻是古代生殖器崇拜時代的產物，「—」「--」就是男女生殖器的象徵。這些大膽的猜測，徒然為具有神秘色彩的《易經》增添更多的朦朧迷離。在這種朦朧迷離中苦惱地摸索過的人，聽到數字卦的說法，當會感到清新可喜，數字卦為我們在易學領域中開拓了一個嶄新的視野。數字卦的說法，是建基於考古學、甲骨學以及民族學方面的知識，而且又契合於易筮本身的性質。除非我們能提出堅強的論證來加以反駁，要不然是很難在理性的層面上來加以排斥的。

目前，數字卦的研究還只能說是剛開始，隨着考古學、甲骨學以及民族學等等相關學術的進展，相信這方面還會有非常多的發現。筆者認為大陸以外地區的學者們，在這新課題上，

除了拭目以待去接納別人的研究成果以外，應該也可以找出自己當該盡力的方向。

## 附 註

1. 《考古學報》、一九五七年、第二期。

2. 徐錫台、樓宇棟《西周卦畫試說》（《中國哲學》第三輯、一九八〇）作《》。張政烺《試釋周初青銅器銘文中的易卦》（《考古學報》、一九八〇年、第四期）作

《》。這是由於卜骨上刻畫不明晰，導致各人在辨認上有出入。就拓片觀察，張氏所定比較近真。

3. 張氏前引文作《》。

4. 張氏前引文作《》。

5. 以上參考徐錫台、樓宇棟前引文。

6. 《試釋周初青銅器銘文中的易卦》補記說：

一九七九年江蘇海安縣青墩遺址發掘，出土骨角牴和鹿角枝上有易卦刻文八個，例如三五三三六四（艮下，乾上，遁）、六二三五三一（兌下，震上，歸妹）。其所使用的數目字有二、三、四，為前舉三十二條考古材料所無，說明它的原始性。這是長江下游新石器時代文化，無論其絕對年代早晚如何，在易卦發展史上應屬早期形式，可以據以探尋易卦起源地點問題。

按：張氏這段補記，其中「六二三五三一（兌下、震上、歸妹）」，當有疏誤。因為如果是《歸妹》卦，上述數字中的「五」應該改為偶數，「五」如果不誤，則「六二三五三一」當是乾下、震上、《大壯》。真相如何，待考。

# 7. 前引文補記又說：

一九七八年，湖北江陵天星觀戰國時期楚墓發現竹簡，上有易卦，皆二卦并列（即變卦的形式），共有八組十六個卦，所用數目字為：

數 字：一 六 八 九 殘缺

出現次數：37 49 5 4 1

二、三、四、五、七已被取消，集中到一、六兩項下。這裡的八、九似是再生的，九從一分化出，筆迹可辨，八或許是從六分化出來的。這便成為《周易》的前身，稍加修正即是《周易》了。

四十年代，四川理番縣版岩墓群中出陶製雙耳罐，上有銘文。其中一個秦代的，左耳外有篆書李字（或是人姓），右耳外有一八七一八九（離下，離上，離）；又一個漢代的，左耳外有一六十（艮）（見鄭德坤《四川古代文化史》58頁及 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 9 (1964) Pl. 10. 4）。其所使用的數字有九和十，可用《繫辭傳上》：「天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。」來解釋，其筮法則用司馬光《潛虛》的辦法即可。秦漢時期，《周易》

已經成熟，而遼遠地區還有這樣筮法存在，它是否就是《歸藏》，尚待考查。

8. 參見《阜陽漢簡簡介》（《文物》、一九八三年、第二期）。

9. 據考證馬王堆三號墓葬于西元前一六八年，阜陽汝陰侯墓葬于西元前一六五年。參考張著《帛書六十四卦跋》。

10. 參見註2。

11. 《考古》、一九七六年、第4期。

12. 一種氏族之間的械鬥。

13. 《邊政公論》、卷一、七——八期、181——182頁。

14. 依例似當作「上上」。但汪氏原文作「平」，徐錫台引文作「上」。徐益棠原文未見，不敢妄改。